

برهان غليون

الوعي الذاتي

الوعي الذاتي

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

المركز الرئيسي:

بيروت، ساقية الجنزير، بناية
برج الكارلتون، ص.ب: ٥٤٦٠-١١
العنوان البرقي: موكيالي، هـ ٨٠٧٩٠٠/٨
تلكس: LE/DIRKAY ٤٠٠٦٧

التوزيع في الأردن:

دار الفارس للنشر والتوزيع: عمان
ص.ب: ٩١٥٧، هاتف: ٦٠٥٤٣٢، فاكس
٦٨٥٥٠١ - تلكس ٢١٤٩٧

الطبعة الثانية

١٩٩٢

برهان غليون

الوعي الذاتي



مقدمـــة

انتهى عهد التمخضات الكبرى في العالم العـربي دون أن يأتي عصر الانجازات .والطموحات العظيمة التي ميزت الحقبـة التي بدأت مـع عصر التوسع الغربي الرأسمالي في الشرق العربي وصبغتها بطابع متفجر وأحيانـاً ثوري ، هذه الطموحات قد أحبطت جميعـاً ولا يبدو ان الحقبـة القادمـة ، نظراً لطبيعة بنى التبعية التي تخلقها علاقات تقسيم العمل الدولي الراهنة في بلدان المحيط ، قـادرة على خلق تـربة خصبـة صالحـة لاعادة بنـاء القـوى الاجتماعية التي حملت لفتـرة طويلة من تـاريخ العـرب الحديث مثـل هذه الطموحات .

ويزداد الشعور اليوم بالاخفاق بقدر ما تنقص القدرة العقلية والنظرية على الاحاطة به وفهمه وتفسيره وتحديد عوامل معالجته والخروج منه : فأحد أشكال هذا الاخفاق الرئيسية هو أيضاً إخفاق النـظرية التي وضعت أسس بنائه ومهـدت له : لا هـذا التيار النـظري ، الليبرالي أو الاشتـراكي ، أو ذاك ، ولكن مجموع نظام إنتاج وتوصيل المعارف الذي ساد الحقبة العربية الماضية وعبر عنها في الوقت ذاته . وأزمة الفكر العربي لا تثير اليأس والشك بالمستقبل العربي فقط ولكنها تدفع أكثر من ذلك الى انسداد كل أفق جديد ممكن امـام الخروج من الأزمـة العميقة التي تمس معـاً نظام الانتـاج المادي والسلطة السيـاسية كـما تمس الاستقرار الـروحي والنفسي لمجتمع فقـد كل عناصر توازنه . يستمر الفكر العربي إذن مأخوذاً بأزمته في خـوض المعارك القديمة التي حسمت وتجاوزها الوقت فيبدو خارج التاريخ . ويثـابـر على

الخوض في نزاعاته القديمة التي تعكس رغبة عميقة في إنكار الاخفاق التاريخي وتطمين الكرامة الذاتية المهددة بالفقدان، فيصبح بذلك فكر تبرير الماضي القريب وتحسين وتزيين صورته السوداء وفكر إلقاء المسؤولية على الآخر وتبرئة الذمة والاتهام والتهرب من الاعتراف والنقد الذاتي ، ويدفع كل ذلك الى الامعان في الخطأ والتشدد والتعصب والانغلاق والتطرف الكاذب والادعاء .

منذ عصر اليقظة الأولى شخص الكواكبي بتفصيل أمراض العرب والمسلمين : التأخر الاقتصادي ، التدخل الاجنبي ، التمسك بالخرافات بدل الدين الأصيل ، الضعف ، الاستبداد السياسي وفقدان الروح النقدية والعلمية . أي باختصار ما نسميه اليوم بالتخلف الاقتصادي والديكتاتورية والتخلف الثقافي والعلمي . ومنذ ذلك الوقت لم يكن لقيادة اجتماعية (لطبقة أو فئة أو نخبة) أن تنال شيئاً من الهيبة والهيمنة والاستقرار في الحكم إذا لم يكن بمقدورها أن تطرح بشكل أو بآخر حلا للخروج من هذه الحالة الشاذة التي تتبلور وتتجسد أخطارها في نقطة واحدة تظل حجر المحك لكل الممارسات ومعيار نجاحها : الخلاص من السيطرة الأجنبية وصيانة الهوية القومية المهددة . فعندما تفقد دولة او أمة او جماعة توازنها الداخلي ، كما حدث مع العرب والمسلمين في مطلع القرن التاسع عشر ، يظهر الخوف من السيطرة الأجنبية كخطر اول محيق ، ويصبح تأمين النضال ضد خطر السيطرة الذي يشكل حركة رد فعل طبيعية بقصد الدفاع عن النفس وحفظ كيان وهوية الجماعة ، هو المعيار والباعث لكل الخيارات والاصلاحات الاجتماعية . وعندما يصبح الوعي بالخطر عاماً يحكم هو ذاته حركة الاصلاح الاقتصادي والسياسي . هكذا اقترح الجيل الأول ضرورات ثلاث : تخليص الفكر الاسلامي اي العقيدة الشعبية السائدة من العناصر والشوائب التي لحقت بها مع القرون والتي أصبحت تعرقل وعي الناس بالخطر وتفهمهم للظروف الجديدة كما تعرقل قدرتهم على الابداع والتكيف مع الاوضاع العالمية ، وثانياً تحقيق ديمقراطية سياسية كاملة او نسبية (عندما لا يكون المجتمع قد نضج بعد لها) تتيح إمكانية قيام مراقبة معينة على

نزوات حاكم أفسدته السلطة المطلقة فتخرج بذلك مصير التحكم بمجرى أمور الأمة من أيدي فئة محدودة فاسدة لتضعها في أيدي فئات أوسع تضمن إيجاد قاعدة عريضة لصياغة الخيارات السياسية التي تهم مصير الأمة في فترة من أصعب فتراتها التاريخية وأعقدها . وثالثاً القيام بمجهود استثنائي لردم هوة التأخر التقني والصناعي وتحسين الجهاز الانتاجي لضمان توازن الحياة المادية وحسن سير الاقتصاد . وكان يبدو للجميع أن تحقيق مثل هذه الاصلاحات كفيل بأن يعيد للأمة حيويتها ويقوي موقفها أمام الغزو الخارجي بحيث يمكنها من أن تقف على رجليها من جديد قبل أن يفوت الأوان . لكن لم يفكر أي من مصلحي النهضة بالسياسة المؤدية الى تحقيق هذه الأهداف ، وبما اذا كانت هناك سياسات مختلفة للتحرر العقلي والفكري وللتقدم الاقتصادي والتحرر السياسي . فقد كانت التجربة الغربية تقدم نفسها كمثال كامل وناجز وكنموذج يحتذى به : التحرر العقلي يتطلب بناء المدارس العلمانية أو الوطنية والتحرر السياسي يتطلب تطبيق الدستور وتكوين جمعية تأسيسية أما التنمية الاقتصادية فتفترض تشييد المصانع والمنشآت الاقتصادية . ولم يفكر أحد في نوعية المدارس التي يجب بناؤها ولا بنوعية الدستور الذي يجب أن يصاغ ويصوت عليه ولا بنوعية الصناعة التي من الضروري إحداثها . بل عكس ذلك ، كان السائد هو الاستفادة أكثر ما يمكن من التقدم الأوروبي في ميدان التربية كما في ميدان السياسة أو التقنية ؛ واختيار آخر ما توصل اليه العلم والتقنية والحكم . وسيظهر تبني النظام السياسي المستند الى سلطة الحزب الواحد أيضاً فيما بعد كتبنٍ لآخر مكتشفات النظرية السياسية الغربية وأكملها : النظرية الاشتراكية .

لم يكن هناك إذن أية سياسة متكاملة متميزة . كان كل ما يساهم في زيادة عدد المدارس مفيداً بغض النظر عما تنتجه هذه المدارس ، وكل ما يساهم في تقوية الدولة الحديثة يجب الأخذ به بغض النظر عن انعكاسات هذا التحديث على تكوين الأمة وتوازن المجتمع ، وكل ما يعمل على زيادة المصانع والصناعة نتشبث به بغض النظر عما تحدثه هذه الصناعة من أثر على

نمـو الانتاج القـومي أو التكامـل الاقتصادي الـداخلي ؛ إذ لا بـد أن يقود الانتشار الواسع للمدارس الى خلق جيل متحرر من الماضي ومتشبع بالعلوم العصرية والروح الوطنية العلمانية بدل الروح الدينية التي يحتكر الدفاع عنها جيل الآباء . ولا بد أن تعمل الدولة الحديثة عـلى تقويـة الروابط القـومية فتقضي على الانقسامات الدينية والطائفية والعشائرية كما تحقق المساواة أمام القانون بين المواطنين ، ولا بد للصناعة من أن تزيد من الثروة وأن تساعد بذلك على التخلص من الفقر والتفاوت الحاد بين الطبقات . وهو فعلاً ما تم في الغرب . والعرب كغيرهم من الأمم التي فاجأتها الثورة الصناعيـة لم يخطئوا في استقراء دروس التقدم الأوروبي ، ولكن لأنهم بصموه كأحسن ما يكون البصم أغفلوا جوهره الأساسي : عنصره التاريخي . يزداد الندب على العلم والعقلية العلمية بقدر ما يزداد تخلي المجتمع عن الدين وسيادة العقلية الفـردية العصـرية عـلى سلوك الناس . ويعـظم اللجـوء إلى الاسبتـداد ، والتفتت والانقسـام السيـاسي بقـدر ذوبـان اللحمـة الجمـاعيـة التقليـديـة للمجتمـع وظهور التكـوينات الـطبقية الحـديثة المستنـدة إلى تقسيم العمل الجديد الصناعي ، وتبدو الدول اليوم أكـثر هشاشـة وضعفاً من أيـة حقبة ماضية وأبعد من أي وقت آخر عن رعاية سلطة مستندة الى قاعدة دستورية أو قانون غير قانون العنف الذي هو أقدم قـانون اجتمـاعي في التاريـخ . وتتفاقم مشكلة الفقر كمّاً ونوعاً وتكثر الفئات المدفوعة إلى المجاعة بقـدر ما يزداد الانتاج والانتاجية ونصيب الصنـاعة في الـدخل القـومي . وبدل أن يسير تطبيق نموذج التطور العصري الصناعي الغـربي كما حـدث في أوروبا فعلاً إلى تأسيس توازن اجتماعي جديد يستند الى التوسع التعليمي والتحرر السياسي والتقليل من الفوارق بين الطبقات وحـل مشكلة الفقر ، قـاد هنا بالعكس الى تحطيم كل توازن ممكن حيث لا وعي ولا سياسة ولا اقتصاد .

منذ الأربعينات من القرن الماضي جـاءت « التنظيمـات » العثمانيـة كمحاولة لفتح الطريق أمام تطور من نوع جديد يتعارض مع النظام السائد حتى ذلك الوقت ، والذي كان قد فقد كل إمكانية للاستمـرار . فتحريـر التجارةوتثبيت الملكيات الكبرى الفردية للأرض كان من المتوقـع أن يحسن

نظام استغلال الأرض وريعية الزراعة بشكل عام . وكانت إعادة تنظيم العلاقات القانونية وعلاقات الملكية بقدر ما تخلق طبقة عريضة مشاركة في السلطة ومستقلة نسبياً عن السلطان ، أي ليست طبقة من محصّلي الضرائب والميرة فقط ، تهدف أيضاً الى خلق توازن سياسي جديد يتميز بتوسيع قاعدة السلطة . وهذا ما ستجيب عليه الحركة الدستورية القوية التي لن تتأخر في الظهور . أما في مصر فقد وصلت محاولة محمد علي التي انطلقت من إعادة إحياء وتقوية دور الدولة وتحطيم الأرستقراطية التقليدية وتدعيم السلطة المركزية الى النتيجة ذاتها بعد أن بدت للوهلة الأولى سياسة ناجحة لتحقيق نوع من التراكم والتقدم الاقتصادي . فهنا أيضاً عادت الطبقة المركنتيلية بقوة الى السلطة لتثبت ان طريق التكيف والاندماج في النظام العالمي السائد ، نظام حرية التجارة والملكية ، لا مهرب منه . وكان التطور الطبيعي للحركة الاجتماعية يفترض التطور نحو اللامركزية ثم نحو تقسيم الامبراطورية بقدر ما يضعف الأساس الديني للسلطة العثمانية لصالح تكوين مشروعية سياسية دستورية ومادية مستندة الى الاعتراف بمصالح الطبقات المحلية في الأقاليم وإلى احترامها على حساب مصلحة السلطان والسلطة المركزية . وقد ساهمت الطبقات في الأقاليم المختلفة للامبراطورية في الصراع القادم ضد الاحتلال الأجنبي بعد أن أمنت استقلالها عن الامبراطورية ، لكنها ما لبثت حتى كيفت مصالحها مع السلطة المركزية الجديدة في لندن وباريس . ولن تنمو حركة الاستقلال الجديدة عن الاستعمار الغربي إلا بتكون طبقة جديدة وسطى من أصحاب المهن الحرة والمتعلمين والصحفيين والأدباء والتجار الصغار التي كان الوجود الاستعماري يحد من إمكانيات ترقيها الاجتماعي والسياسي بقدر ما يدعم ، من أجل الحفاظ على مواقعه، الطبقة التقليدية المتحالفة معه . وبذلك لم يعد من الممكن القبول بصيغة العلاقة القائمة مع السلطات الأجنبية وباتفاقيات التسوية التي تضمن نوعاً من السلطة المحلية وتحفظ للمحتل حقه في قول الكلمة الأخيرة . الصيغة الوحيدة التي يمكن القبول بها منذ الآن هي الاستقلال السياسي نفسه ، أي رفض الوصاية الأجنبية الذي لم يكن يتضمن إلا معنى واحداً : الاعتراف بحق الفئات الجديدة

الوسطى الصاعدة ومصالحها السياسية والمادية التي ظلت تنكرها عليها الصيغة القديمة بقصد الحفاظ على توازن النظام وعدم تعريضه للهزات . وستظهر هذه الطبقة الوسطى فيما بعد باعتبارها القوة الأكثر نمواً وتوسعاً وهيمنة في المجتمع . فكل تحديث للنظام ، للدولة وللاقتصاد ، يوسع من قاعدتها الاجتماعية ويرفدها بقادمين جدد : خريجي المدارس والجامعات ، المهندسين والضباط والاداريين والتجار والمثقفين الجدد إلخ . . . أما عالم الملكية العقارية والحرفة والمشيخة التقليدي فلن يكف عن التدهور والانكماش . سينطوي الاستقلال السياسي في ذاته إذن ، وبقدر ما سيسمح بتوسيع دائرة التحديث وتسريع خطواته ، على عوامل التصفية السياسية للطبقة التقليدية التي قادت حركة الاستقلال عن السلطنة كما انطوت الاصلاحات المتضمنة في (التنظيمات) على تصفية السلطة المطلقة والسلطنة لصالح الطبقة الجديدة الناشئة في المركز التركي كما في بعض الأقاليم .

سيبدأ عصر الاستقلال الجديد ايضاً بإصلاحات : بناء الدولة الحديثة والجيش والادارة والتعليم . وسيدفع أيضاً ثمنها عندما ستنتقم الحداثة من التقليد والعلم من الجهل والقوة من الضعف والنظام من الفوضى . وستبدأ المعارك الجديدة أيضاً هنا كما في مرحلة الاستقلال عن الامبراطورية العثمانية بحفلة من الألعاب النارية : القومية المشرعة ضد الخيانة ، والوحدة المطروحة أمام الانكفاء الاقليمي ، والحرية ضد الاستبداد ، والاشتراكية ضد الفقر . لكن جوهر المشروع الجديد شيء آخر كليا . إنه ببساطة تأمين أوضاع ثابتة ومكانة مرموقة اقتصادية وسياسية للفئات الجديدة الوسطى . والطريق الى ذلك هو توسيع النظام الحديث العصري : تطوير العلاقات البضاعية بدل العلاقات التقليدية السائدة في الزراعة (وتأميم أو توزيع الملكيات الكبرى القديمة يهدف أساساً الى تأمين مورد جديد للتنمية الصناعية) وتحديث الدولة أكثر من قبل لتقوية السلطة المركزية تجاه السلطات المحلية المختلفة واحتلال مواقع جديدة ايديولوجية ضد الفكر التقليدي . أي باختصار محاصرة المجتمع التقليدي القديم

وتطوير الأسس العصرية للمجتمع الحديث . لكن حجر الزاوية في كل السياسة الجديدة ومفتاح تقدمها ومعيار نجاحها يبقى دون شك التنمية الصناعية . فعلى نمو الصناعة يتوقف كل المشروع الجديد التحديثي واذا فشلت هذه الصناعة او ظهرت عاجزة عن تلبية متطلبات النمو في القطاعات الأخرى أو عجزت عن مسايرة التحديث السريع للدولة وللبنية العقلية فتحت الباب من جديد أمام الانقلاب وانهيار النظام . وسيكون اول الثوريين هم أولئك الذين تفتحت عيونهم على الحضارة الحديثة ولم يروا منها على الصعيد المادي والسياسي إلا البؤس والاستبداد .

هذا هو المشروع العربي لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية : المراهنة على تطوير سريع للعلاقات البضاعية لدفع عملية التصنيع . وكل التوازنات العربية السياسية والفكرية كانت ترتبط بهذا المشروع الاقتصادي : قبول الاستبداد ، إلغاء الأحزاب وحرية التنظيم السياسي والحريات النقابية الأخرى والسكوت عن انتهاك حرية التعبير والتمايز الفكري وتعدد المذاهب والأفكار ، وتحويل الحياة الفكرية إلى ميدان دعاية محضة لفكرة واحدة وتدمير الروح النقدية ، أي القبول باختصار بالقمع الفكري . وقد ارتبطت بهذا المشروع سياسات معينة أخذت تحتكر لنفسها شرعية السياسة القومية وتطرح نفسها باعتبارها الطريق الوحيدة للخلاص الوطني .

ارتبطت السياسة التصنيعية بتأكيد ملكية الدولة وسلطتها على مصادر الثروة والمؤسسات الانتاجية الرئيسية في البلاد . وفي الميدان السياسي ارتبطت فكرة التحرر القومي بالنضال ضد الغرب الرأسمالي وبالتحالف مع الاتحاد السوفييتي والكتلة الشرقية وتكوين المحاور المعادية للأنظمة العربية المحافظة التي لم تدخل المرحلة السياسية الجديدة . أما على الصعيد الفكري فقد ارتبطت سياسة تحقيق الدعوة القومية بسياسة إحياء التراث العربي وتعريب المؤسسات الحكومية والتعليمية وإعطاء اللغة العربية المكانة الأولى تجاه اللغات الأجنبية السائدة . وبشكل عام تركز النشاط الفكري على توسيع قاعدة التعليم الرسمي « العلماني » مقابل التعليم الديني الذي بقي يسود الحقبة الماضية حتى أواخر الحرب العالمية الثانية .

ظهرت الأزمة بعد أقل من عقدين من التطور الجديد ، فحركة التصنيع ظلت بطيئة جداً لأسباب بنيوية ترجع الى طبيعة الصناعة والتقنيات المنقولة والمستوردة . ولأسباب اجتماعية ترتبط بطبيعة الطبقة التي استند اليها التصنيع والى مطامحها الحقيقية وتطلعاتها وتكوينها السياسي شبه العشائري والفكري الآلي والنقلي المقلد ، كما لأسباب عامة أخرى نجمت عن مقاومة البنيات القديمة الاجتماعية والثقافية لمشروع جديد يبدو منذ البدء كمحاولة لعزل وتحييد الأغلبية عن الحياة السياسية والثقافية وتصفية حرياتها الأولية التي لم تكد تتمتع بها بعد الاستقلال حتى أجبرت على التخلي عنها . ومع تدهور وتيرة التصنيع بدأ التوازن العام للنظام يهتز وبدأ يظهر انسداد الطريق بوجه السياسات المختلفة المرتبطة به ، وستحاول الفئات الحاكمة في المرحلة الأولى للأزمة أن تتدارك الانهيار الكامل بالتخلي التدريجي عن السياسات التي كانت تقود خطواتها لتحفظ الحد الأدنى من التوازن : الانفتاح الاقتصادي ، المشاركة السياسية في الحكم لفئات ظلت حتى ذلك الوقت في صف معارضة كامنة ، ثم وضع حد للتوسع التعليمي والعلمانية لصالح العودة إلى سياسة ثقافية جديدة تستند إلى استخدام الدين أو بشكل عام الانفتاح عليه . وقد ساعدت الحقن المالية التي زاد من أهميتها وحكمها ارتفاع أسعار النفط على خلق نوع من التوازن الجديد الشديد القلق والهشاشة بسبب ارتباطه بالتقلبات السياسية على الصعيد العربي والعالمي . لكن الاتجاه العام نحو تدهور وانهيار هذا التوازن ما زال مستمراً ويقود أكثر فأكثر إلى وضع كل المسبقات الفكرية التي قادت المرحلة السابقة ووجهت السياسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية موضع الشك والسؤال .

فعلى الصعيد الاقتصادي جاء التصنيع . حتى بعد مرحلة التصحيح هزيلاً وفي أحيان كثيرة غير منتج وضعيف المردود . وبقدر ذلك جاء أيضاً بالضرورة خاضعاً لعلاقات التقسيم الدولي للعمل ومتعارضاً مع أوليات مبادىء الاستثمار الرأسمالي المنتج . وبدل أن يجذب رؤوس الأموال المحلية والعالمية أصبح يشكل بالوعة تلتهم بدون توقف الأموال وساعات العمل

والخبرات دون أن يقدم أية نتائج اقتصادية فعلية على صعيد إزالة الفقر أو ردم الهوة التي تفصل بين المداخيل الفردية وتدمر أساس وحدة الجماعة القومية ذاتها . وبقي الاستيراد أقل كلفة للمجتمع بشكل عام من الانتاج المحلي . وهكذا تحول المشروع الرأسمالي أو تعميم العلاقات البضاعية إلى مشروع ميركنتيلي محض ابتلع دينامية القطاع الصناعي المنتج وقضى عليه . وهذه الوضعية تلغي إمكانيات كل تطور اقتصادي ممكن حتى لو ان الصناعات الجديدة ساهمت بتوفير بعض فرص العمل المحلية . ولا يعود الاخفاق الصناعي الى أسباب لا مهرب منها : الضعف الداخلي في الموارد أو في الرساميل والخبرات أو للضغط الخارجي للدول المصنعة التي ترفض نقل الصناعات إلى البلدان التابعة ، فكل ذلك تحدده الخيرات الاقتصادية ذاتها ، أي الأولويات التي تعطى للزراعة أو للصناعة ، وضمن ذلك الأولويات التي تعطى لهذا القطاع الزراعي أو الصناعي التصديري أو المحلي أو غيرهما ، ثم إلى الخيارات التقنية والتكنولوجية التي تحدد خطة وصورة ووتيرة نمو هذا القطاع أو ذاك . ويرتبط كل ذلك بالأهداف الأولى التي تعطى للتنمية الاقتصادية ككل : رفع الانتاج والانتاجية أم تأمين سد الحاجات الأساسية للسكان . وليس من الصحيح أن زيادة الانتاج يقود بذاته إلى رفع القدرة على تأمين الحاجات المادية الأساسية لأغلبية السكان ، فمن الممكن ، وهذا ما حدث فعلاً هنا في اطار نظام سياسي يحد من الاشراف الشعبي ويمنع المراقبة والنقد وحق الاضراب والمعارضة النقابية ، أن يوجّه مفعول زيادة الانتاج إلى تحسين نمط الاستهلاك الخاص بالفئة القليلة المسيطرة التي لا بد أن تطمح إلى مجاراة نمط الاستهلاك السائد عالمياً والسريع النمو . وهكذا تحدد الأهداف الموضوعة ضمناً أو علناً للتنمية الاقتصادية طبيعة الصناعة المنشأة وتعين بالتالي آفاق نموها وتوقفها معاً في الوقت الذي تكون فيه استجابة لتلبية أهداف الفئات الاجتماعية المسيطرة . وهذا ما يفسر ايضاً انعكاسات هذا النمو الصناعي على توزيع الدخل . فازدياد الدخل القومي بشكل عام لم يعمل على تحسين ظروف معيشة السكان بالتساوي ولكنه عمل عكس ذلك على دهورة ظروف معيشة

الأغلبية من المنتجين في الوقت الذي أخذ فيه تمركز الثروات شكلاً لم تكن تعرفه البلاد العربية من قبل .

وقد أدركت الدولة ذاتها خطورة هذا الوضع لأنه بدأ يهدد بالانفجار (والتهديد بالانفجار يمثل هنا الشكل الوحيد الممكن للنضال الاجتماعي وإجبار السلطات على القيام ببعض التنازلات لدى غياب أي شكل آخر شرعي سياسي أو قانوني لتسوية التناقضات الاجتماعية) فأخذت تقدم من فترة لأخرى الهبات الرئاسية السنوية للعمال أو المستهلكين بشكل عام . لكن السياسة الجديدة التي لجأت اليها والتي تتلخص في التخلي عن أية سياسة أو خطة اقتصادية ، ثم الانفتاح على السوق الدولية ، بدل أن تحل مشاكل الأزمة والانسداد الاقتصاديين ، لم تعمل إلا على تعميقها ومفاقمتها . يبدو الاخفاق الاقتصادي رهيباً إذا نظرنا إلى حجم الانتاج الصناعي فيه وهو لم يتجاوز في معظم البلاد العربية 20 ٪ بالمقارنة مع حجم الانتاج الزراعي المتدهور رغم أنه يشغل حتى الآن في أغلب هذه البلدان أكثر من 50 ٪ من السكان . وبغض النظر عن نوعية الانتاج الصناعي الذي تطور على حساب التأخر الزراعي يبدو القطاع الصناعي في أزمة دائمة وفي خطر الانهيار السريع في كل لحظة تكف فيها الحكومة عن دعمه مالياً بالرساميل المتراكمة في القطاعات الأخرى الزراعية او المنجمية أو النفطية . ويبدو سوء الوضع أكثر من ذلك إذا نظرنا إلى سوء الادارة ومشاكل ضبط التقنية والاعتماد الدائم على الخبرة الأجنبية وضعف التأهيل المهني وتركيب القوة العاملة . وتسوء الحالة أكثر اذا أردنا أن نشير الى تدهور الخدمات الاجتماعية وظروف المعيشة ليس في الريف فقط ولكن في المدينة أيضاً مع انحطاط الوسط العمراني والبيئة ونمو الاحياء القصديرية التي لم تكن تعرفها المدن العربية من قبل ، ونمو مشكلات السكن والتموين والمواصلات إلخ . . . ويعكس الاتجاه الحاد الى العجز في الميزان التجاري ، الناجم هو ذاته عن تطور مستوردات الفئات العليا التي تضاعفت أكثر من مرة نتيجة تراكم وتركز الثروة ، ميل الاستثمارات الى الركود ويقود إليه . أما المساعدات المالية الخارجية المتزايدة فهي لا تقوم إلا بتغطية الأزمة وتمويه

العجز وتعميق الاتجاه السائد الى التبذير وتركز الثروات وسوء الادارة وزيادة الاستيراد . يبدو المشروع الاقتصادي بكليته مشروعاً فاشلاً . فقد عملت الصناعة الجديدة ، بدل تنمية القوى المنتجة المحلية على تدمير القطاع الأساسي الذي كان يستر فقر الملايين من المنتجين الحرفيين والفلاحين بقواه البشرية الخبيرة وبوسائل انتاجه على السواء . في الوقت الذي لم يستطع فيه لا أن يعيل هذه القوى ولا أن يجد لها فرص العمل الثابت والمنتج . وبدل أن يقود التصنيع الى بناء اقتصاد متكامل ، أدى بالعكس الى تفكيك كل قاعدة القتصادية . وبدل أن يضمن الاستقلال الاقتصادي شرط الاستقلال السياسي ، ويحرر البلاد من التبعية للخارج لم يعمل إلا على زيادة الاعتماد على الآخر ؛ في التمويل وفي استيراد الآلات والمعدات والتقنيات وفي اللجوء إلى الخبرة الأجنبية واليد العاملة الأجنبية أيضاً لأن التقنيات العالية التي نطمح إلى استيرادها اليوم لننافس البلدان المصنعة في السوق الخارجية لا تستطيع ان تعتمد على يد عاملة محلية راكدة ، ضعيفة التكوين وفاقدة لروح المبادرة والتكيف مع الآلة المعقدة .

و« التعاون » الذي بدأ كمرحلة مؤقتة لا بد منها كي تنضج الخبرات المحلية ، بدل ان يتناقص وتتناقص معه الخبرات الأجنبية التي يقدمها ، لا يكف عن التزايد مع تطور القطاع الصناعي وتعقده . ويكفي لادراك ذلك ان نلقي نظرة على تطور عدد ما يسمى بالمتعاونين الأجانب في البلاد العربية. وهكذا جاءت الخيارات التصنيعية التي أرادت أن تكون خيارات قومية تماماً ، بنتائج معاكسة للأهداف التي وضعت من أجلها أو ظن أنها وضعت من أجلها : التحرر الاقتصادي .

وما كان من الممكن أن يحصل هذا الاخفاق الاقتصادي دون أن يجر معه أيضاً اخفاقاً سياسياً وتراجعاً عن السياسة القديمة الجديدة وانفجاراً للاستقرار النسبي الذي ميز الحقبة الماضية . فالجمهوريات التي قامت تحت شعار النضال ضد الامبريالية والتسلط الخارجي ومن اجل السيادة القومية والوحدة والتحرر من الاستبداد مستعدة أن تدفع اليوم من كرامتها

الشخصية وكرامة شعوبها كي ترسل البلدان الغربية رساميلها وتقيم قواعدها العسكرية وتستخدم ما شاءت من الرجال والعتاد والأرض ووسائل الاعلام لتمكن لنفوذها وتضمنه . وتبدو الوحدة العربية اليوم كحلم ووهم قديم بعد أن كان شعارها يحرك ويثير حماسة جماهير لا حصر لها من أقصى المغرب العربي إلى أقصى المشرق . وبدل أن يؤدي زوال الصراع العقائدي بين التقدمية والرجعية التي حققته حرب تشرين ـ أكتوبر الى تخفيف النزاعات بين البلدان العربية برز كوسيلة جديدة للانكفاء الاقليمي وتنمية الروح القومية المحلية وتغذية الصراعات المختلفة على الحدود لنيل مكاسب جزئية على حساب شعوب عربية أخرى ، أو لحل تفاقم الأزمة السياسية الداخلية وضبط أنفاس الجمهور المتحفز في الداخل . وبقدر فقدان السلطة لمبرر وجودها القومي لجأت في العديد من البلدان إلى الاستنجاد بالدعم الخارجي وإلى طلب التأييد الديني والطائفي ، فقسمت البلد الواحد إلى بلدان يتحفز كل منها الفرصة ليستقل بأمور دينه ودنياه . ولأنها أضاعت كل مشروعية جعلت من العنف والقمع مبدأ وأساس استقرارها الشرعي . وخلقت في البلاد جواً خانقاً من اليأس والقنوط والتخلي عن المسؤولية وحب الهجرة والهرب والتخلي عن الوطن والشعور بعدم الانتماء .

وعلى الصعيد الثقافي أدى انهيار القناعات الأولى القومية والاجتماعية إلى التسيب العام وسيطرة ثقافة التغريب البائس والرث والشكلي التي ليس لها من الغرب إلا المظهر ، ثقافة الاشباع الفردي الرخيص والوهمي للرغبات المكبوتة المادية والجنسية والروحية . وأدى انهيار المثال القومي والوطني الى نمو الشعور الضيق والمفتون بنفسه في الانتماء إلى العائلة أو العشيرة او الطائفة أو الاقليم . واستبدلت الآداب بترهات فلكلورية سطحية صيغت لترضي السائح الأجنبي قبل أن ترضي النخبة المحلية شبه المغرية . وحل محل اللغة العربية والطموح إلى تطويرها لتصبح في مصاف اللغات الحية المتطورة ، الاستخدام الرديء للغة الأجنبية المكسرة والافتتان البخس بعاميات يضيق الشعب نفسه من اضطراره إلى استخدامها . واستبدل مشروع بناء حضارة عربية متوهمة بالطموح إلى تغريب التخلف العربي وعرضه في واجهات

المكاتب الغربية كأوسمة الاعتراف بالانتساب عن حق للثقافة الغربية « وللحضارة » ووسيلة لجذب السائحين الباحثين عن مشاعر جديدة ومعاناة جديدة في أرض الفطرة والتوحش الجميل . وتحول نقد الرجعية والغيبية إلى تحريم كل نقد فأصبح الاعلام والصحافة مراسيم سلطانية وبيانات حكومية .

لقد انهار عالم كامل من الوقائع والأحلاف والمسبقات والمفاهيم والمبادىء والأوهام . ولن يمكن الخروج الآن من هذه النكبة إلا بمراجعة فكرية جذرية للخطط والسياسات والمثل والعقائد والأفكار التي بلورت هذا الاخفاق وقادت إليه . ولا يمكن لممارسة جديدة أن تنشأ اليوم ما لم تستوعب دروس الماضي . ولن يتمكن النقد من القيام بدوره وتحديد أسباب الاخفاق وظروفه ما لم يضع أيضاً نصب عينيه هدف تحقيق حركة جديدة وممارسة جديدة . وهذا يتطلب التزاماً أولياً بمبادىء ومثل لا يمكن أن يتجنب الانطلاق منها أي نقد جذري . الدولة ، الأمة ، الاشتراكية ، الطبقة ، الديمقراطية ، الشعب ، الاقتصاد ، التعليم . . . إلخ كل ذلك ليس من البديهيات وليس من المسائل المعطاة مسبقاً أو المحسومة نهائياً . يخلق التاريخ باستمرار وقائع جديدة ويعطي للمفاهيم ذاتها معاني جديدة وللحركة آفاقاً جديدة ايضاً ويقتضي في كل منعطف تاريخي إذن مراجعة جديدة للأفكار والممارسات . والعالم العربي اليوم لا علاقة له بالعالم العربي منذ عشرين أو ثلاثين سنة وهو يحتفظ في الوقت ذاته بوقائع عميقة ، بمشكلات وتناقضات جوهرية لم تتغير أو لم تجد حلاً بعد . ويقتضي فهم الواقع الجديد التخلي عن الموقف السهل في المماثلة السريعة بين هذا الواقع الحاضر وبين الواقع الغربي أو الشرقي ، وبين ما كان عليه منذ مائة أو خمسين أو عشرين عاماً ، واختبار المفاهيم والمبادىء على ضوء التحولات والتغيرات الجديدة وتبديل الفرضيات .

ومن السهل الوصول إلى قناعة بائسة وسطحية ترضي النفس عن طريق التلويح بالمسبقات التقليدية ورمي المسؤولية على الامبريالية العالمية والصهيونية أو على هذا الفريق الخصم النظري أو ذاك . ومن السهل اتهام

طبقـة أو فئة اجتمـاعية أو نـظام حكم أو جناح أو شخص معـين بمسؤولية الاخفاق . عندئذ نكون قد أخطأنا إدراك عمق واتساع الأزمة الراهنة التي يعيشها العالم العربي . يجب العودة إلى أبعد ، إلى النظام العام الاجتماعي الذي تضمن وأنتج هذه الطبقة أو تلك وهذا التيار أو ذاك وهذه النظرية أو تلك . يجب الـذهاب إلى مـا وراء المـظاهـر لفهم إخفـاق الفئـة السـائـدة والمعارضة معاً والنظام القديم والجديد على السواء . عندئـذ فقط يمكننا أن نلمس ربمـا مكمن العطب وأسـاسه وآليـة عمله واستمراره ونـدرك جوهـر الاخفاق الذي يجعلنا نعود إلى نقطة البداية في كل مرة نحاول فيها الخروج من الحلقة المفرغة وإلى طرح الأسئلة ذاتها وترداد الاجابات ذاتها حول فشلنا وذلك منذ تجربة محمد علي على الأقل . من هنـا ينبغي أن تنطلق مـراجعة الفكر العربي لنفسه ، وإلى هذه الأوضاع لا بد له أن ينظر وهو يقوم بهـذه المراجعة .

لقد جمعنا في هذا الكتاب مقالات متعددة ظهرت في المجلات العربية والأجنبيـة بين أعـوام 1977 و 1986 ، يربط بينهـا هدف واحـد وموضـوع واحد : مراجعة الوعي العربي نفسه في ميـدان محدد هـو ميدان الثقـافة . ولكن نقد الثقافة ، كما سيـظهر من خـلال هذه الأبحـاث ، لا يشكل إلا لحظة من لحظات النقد الاجتماعي ولا يتحقق إلا به . إنه يضطر دائماً إلى أن يفتـح إشكاليـات ويشير إلى مشـاكل لن تجـد إجابـاتها إلا في تحليـلات سياسية واجتماعية آمل أن تتاح لنا فرصة نشرها في أقرب وقت .

باريس / يوليو / 1986

الفصل الأول

القطيعة التاريخية : تبدل رؤية العالم

كـل تغيير عـظيم ، يفترض ويتضمن قـطيعة تـاريخية ، أي تصـوراً جديداً للتاريخ ، ويقود إليه ، وكل نقد عميق وجذري يتحول بـالضرورة أيضاً إلى إعادة صياغة مفهوم التاريخ .

وإذا كان التاريخ ـ كما يعرفه ابن خلدون بحق ـ هو خبر عن حدث ، فـالحدث الأكبـر هو الكـون ذاتـه ، بمـا في ذلـك نشـوء وتكـون المجتمع الانساني . وكل حديث عن تكون هذا الكون هو صياغة للخبر ، أي تاريخ وتنظيم للتاريخ ، لذلك أيضاً ، كـل العلوم تطمـح إلى أن تصب ، وهي تصب فعلاً ، في علم التاريخ ، العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية .

ومجمـوع العلوم والعقائـد التي تسود في حقبـة معينة ، تغـطي وتبرر معاً ، الساحة التاريخية التي يكونها جيل أو مجتمع ما ويعيش فيها ، أي أبعاد الكون الذي يعيش فيه ، ماضيه وحاضره ومستقبله ، وامتداده وتقوقعه في الوقت ذاته ، أي أفق حضارته .

وتتميز الحقب الاجتماعية المتقلبة أساساً بتفكك وتحلل هذا التصـور التـاريخي حيث يفقـد المجتمـع والفرد فيـه ، كـل الاحـداثيـات المكـانيـة والزمانية ، ويعجز عن أن يحـدد مكانـه فعلاً في التـاريخ ، كـما يعجز عن تحديد ما يريده وما يطلبه وما يشرط أفعاله ، ويفقد من ثم الرؤية والمبادرة معاً . ولهذا تتميز فترات الانحـطاط بفقدان الحـدس والحس التاريخيـين ، والاستسلام للدوافع وردود الأفعال المحضة المباشرة المستحثة من الخارج أو

الداخل ، المادية منها والمعنوية . وقد أبرزت الأساطير القديمة أيضاً ضياع بعض الشعوب التاريخي والجغرافي بسبب فقدان الايمان والعقيدة . فالوظيفة الأساسية لكل عقيدة هي أن تصوغ للجماعة تصوراً عن التاريخ ، هذا التصور الذي يشرط ويحدد في نهاية المطاف مجموعة نشاطاتها وأفعالها واختياراتها الكبرى .

هذا المعنى للتاريخ باعتباره مجموعة احداثيات تعين مكان ومكانة جماعة ما ، هو الذي يهمنا هنا ، وهو الذي يكمن وراء العقيدة ، كما يكمن وراء علم التاريخ الوضعي ذاته ، أي العلم الذي يسجل وقائع التاريخ ويتحقق من صحة هذه الوقائع . فالتاريخ ـ كمعنى ـ يحدد أفق ممارسة وحياة الجماعة ، بينما يعمل التاريخ ، كمبنى وكعلم وقائعي على بلورة وتجسيد وتجسيم هذا المعنى في طريقة صياغته للواقعة التاريخية ، أي في طريقة ربطه الماضي بالحاضر بالمستقبل ، وشمل مجموع الوقائع المتفرقة في واقعة واحدة تعطي وحدتها ذاتها المعنى التاريخي .

وإذا كان علم التاريخ يتضمن وجهات نظر مختلفة ، وله مناهج مختلفة منذ أن كان علم تسجيل وسرد وقائع ، إلى أن أصبح اليوم علم إعادة تركيب وبناء الوحدة التاريخية لهذه الوقائع أو لحقبة معينة أو لحدث معين والكشف عن مضمونها ومعناها . وإذا كان هناك من يقول بعلم تاريخي اشتراكي أو رأسمالي يؤكد على الممارسة الشعبية أو بالعكس على الممارسة الخاصة بالفئة المسيطرة ، فإن التاريخ الشامل لم يعط حتى اليوم ، إلا نوعين من التصورات التاريخية الكبرى : ـ التصور الدوري الحضاري الذي ساد الحقبة التقليدية والوسيطة ، والتصور التعاقبي المستقيم والتطوري الذي نشأ مع العصر الحديث .

1 ـ من الذاتية إلى الموضوعية : مفهومان للطبيعة والانسان :

أحسن من عبر عن التصور الأول من الكلاسيكيين هو ابن خلدون (1332-1406) . وابن خلدون ليس أول من ربط مفهوم التاريخ بالدورة

الاجتماعية ، فالأديان بمجموعها جاءت بتصور للتاريخ يوازي تطور وصيرورة الجماعة البشرية : من الجهل والتوحش ، إلى الازدهار والنمو والعدل ، إلى الموت ثم البعث .

يبدو التاريخ الانساني هنا ، صورة طبق الأصل عن قصة خروج آدم من الجنة ثم عودته إليها ، وما التاريخ إلا هذه الدورة الطويلة التي تبدأ مع الانفصال عن الخالق لتنتهي بلقائه . لكن ابن خلدون هو أول من أسند هذه الدورية التاريخية الى قانون وضعي ، قانون تكون وتحلل العصبيّات الاجتماعية الذي يكمن وراء انبعاث الدول والممالك وازدهار العمران والحضارة ثم زوالها وتبعثرها وفنائها .

والتاريخ الدوري يفترض دائماً استمرار حالتي البدائية والمدنية ، والانتقال من الواحدة الى الأخرى . وفي هذا التفاعل بين عالم البداءة القاسي وعالم الحضارة والعمران والاستهلاك يظهر تغير التاريخ ، لكن في فناء العصبية ينهار أيضاً العمران .

وسيستمر هذا التصور التاريخي لدى مفكرين غربيين متأخرين مثل هوبز في انكلترا (1588-1679) ، وسيتابع اشبنجلر في كتابه سقوط الغرب ، ثم ارنولد توينبي فيما بعد السير في هذا الطريق، وإن كان اشبنجلر قد أعطى لهذا التصور صورة عضوانية شبه بيولوجية تعبر عن فورة الحياة ثم تموضعها ثم تكلسها ، بينما ركز توينبي على عامل التحدي والاستجابة الذي هو في النهاية ثمرة تطور الأشكال والمفاهيم القومية الحديثة ، وبروز النزعة القومية منذ القرن الثامن عشر .

وينطوي هذا التصور على فكرة جوهرية هي أن التاريخ يتكون من تواريخ الجماعات المختلفة ، وإن تاريخ كل جماعة هو تاريخ تطورها وازدهارها وتدهورها . أي باختصار : هو تاريخ هذه الدورة الحضارية التي تخفي تكوّن الأمم والدول والقوميات والتجديدات التقنية وقد تكون هذه الدورة دينية أو وضعية حسب القانون الذي تعتبره الجماعة أساس تكونها . فالتاريخ مرتبط هنا بإلتحام الجماعة فيما بينها أو بتبعثرها وانهيار وحدتها .

ويعكس هذا التصور نمطاً خاصا من العلاقات بين الذات والموضـوع وبين الانسان والطبيعة ، ويدل على استمرار تعلق الانسان بوتيرة حياة الطبيعة . وحياة المجتمع ذاتها مرتبطة هنا بوتيرة الدورة الزراعيـة أو النظام الـزراعي الذي يتوقف تطوره على تحقيق الادارة المركزية ويتدهور بتدهورها .

يبدو التاريخ إذن هنا ، كمجموعة من الحلقات التاريخية التي تتواتـر واحدتها بعد الأخرى مع تواتر الدول والممالك ، ويبدو لهذا السبب أيضـاً تواتراً للتاريخ السياسي بالدرجة الأولى ، أي للتنـظيم الاجتماعي ولتـأكيد الشريعة والقانون . لا يوجد هنا تطور موضوعي بمعنى الكلمة ولكن تقدم من الجهل والفوضى وانعدام القوانين إلى النور والعلم والنظام ، من فقدان القيم الانسانية إلى تطور هذه القيم وتثبتها . ولا يتطور التاريخ إلا بظهور قيم جـديدة سليمـة ؛ أو بالأحـرى بسيطرة عـالم القيم والمثل (الـدينية أو الوضعية العصبية) على عالم الارضاء المباشر للحاجات المادية أي لا يتطور إلا بالتقدم الأخلاقي .

ولا تظهر الحضارة وتزدهـر إلا بهذا الخضـوع الدائم من قبـل الفرد للجماعة ؛ ومن قبل الجماعة للمبادىء والمثل الأخلاقية أي للحوافز المعنوية في لغتنا الراهنة . يظهر التاريخ إذن هنا كتاريخ لنمـو وازدهار القيم ، أي كتاريخ للذات وللانسان الذي تتمحور حوله الحقيقة الكلية والكونية ، بما في ذلك الطبيعـة التي خلقت لتكون في خـدمته . والتنـاقض المحرك لهـذا التاريخ هو صراع الذوات الانسانية فيما بينها ، هذا الصراع الذي يتطلب ، ويجد حله في انحلال الذوات جميعاً في الـذات العليا الإلهيـة أو المؤلهة التي تصبح بذلك السند الأول لاستقرار وثبوت القيم جميعاً .

يكمن معنى التاريخ هنا إذن ، في العلاقة التي يجب تحديدها وتعميقها بين الذوات الانسـانية ، ولا يلعب الصـراع بين الانسـان والطبيعـة الذي سيأخذ الأهمية الأولى فيما بعد ، أي دور في تكوين مفهوم التاريخ .

فـالوفـرة الماديـة هنا ذات منشـأ طبيعي ، وسيطرة فـرد على آخـر أو مجموعة على أخرى هي التي تبذر النزاع وتـزعزع الاستقـرار الاجتماعي ،

بينما سيبدو في النظام الصناعي القادم كما لـو أن شرط الاستقـرار والتوازن الاجتماعي والتوزيع العادل هـو قهر الـطبيعة وتـطوير الانتـاج ووسائله ، وتطوير الانتاجية وأنواع المنتجات نفسها التي ستزداد تنوعاً مع ازدياد تنـوع الصناعة . وتبدو الطبيعة ذاتها إذن في المجتمـع الزراعي نهائيـة وناجـزة ؛ مكتفية بنفسها كما لو كانت آية ورمزاً للذات العليا ومظهراً لها .

والمضمون العقيدي لهـذا التصور ، يبـرز في فكرة الحيـاة الفانيـة . فالكون نفسه مؤقت ينتظر الفناء تماماً ؛ كالكـائن الفرد الـذي ينتظر اليـوم الأخير ، وليس للحياة المادية وللمادة أي معنى في ذاتها ولا تقود إلى أية قناعة أو رضاء داخلي نهائي ، ومبررها الـوحيد الـروح التي تخلدها أو القيم التي توجه استعمالها . والقناعة المادية تجد تعويضهـا في العطش الـدائم للتعالي وللاتحاد بعالم القيم ، وفي البحث الدائب عن المعنى الذي ستفيض الصوفية الشرقية في التعبير عنه .

وهكذا يحدد هذا التصور التـاريخي أيضاً إطـار تصور الفـرد لمكانتـه ووظيفتـه في الدنيـا ولمعنى حياتـه : أي للعقيدة المثـالية التي ميـزت الحقب المـاضية . وعليـه تستند المعـايير التي تسمـح للمرء بـأن يحـدد متـطلبـاتـه وحاجاته ، ومكانة الحاجيات من الكماليـات والمصالـح الماديـة من المنافـع المعنـويـة ، كـما يحـدد وسيلة تعـامـل الأفـراد فيـما بينهم ، ووتيـرة العمـل والانتـاج ، ووتيرة اللهـو والتسلية في عـالم تسيطر عليـه تلبيـة الحـاجيـات الأساسية بالدرجة الأولى وهو قليل الحساسية للكمالي . وفي تحديده لنمط السلوك هذا يحدد أيضاً أشكال القناعة والرضى المادية والنفسية ، ونمط تحقق السعادة الذي يظهر أساساً في التحققات المعنوية .

يصبح هذا التصور العام التاريخي الذي يقود ويوجه من بعيد سلوك الفرد والجماعة معاً ؛ قاعدة استقرار واندماج الجماعة ومعيارهـا في الوقت ذاته ؛ بقدر ما يستجيب إلى واقع التطور التقني ويتلاءم معه . فإذا انهار هذا التصور وانهار النظام الأخلاقي المستند إلى الحوافز المعنوية الذي ينبع منه ، دون ان تسبقه طفرة في تطور قدرات المجتمع الانتاجية ، أي طفرة في تطور

التقنيات ، تسمح بتجاوز المجتمع الزراعي ، فقد المجتمع توازنه والصعيد الموحد له ، وحصلنا عندئذ على جماعات غير مستقرة تتنازع البقاء فيما بينها وتتدهور نحو الهمجيّة الحقيقية . وهذا ما ميز مثلاً القرون الوسطى الأوروبية عن القرون الوسطى العربية ، رغم أن التقنيات لم تكن متفوقة هنا بصورة نوعية عن التقنيات الأوروبية الوسيطة ، وإن كان الاستقرار الاجتماعي قد سمح في المنطقة الاسلامية بتوسع أشمل لقاعدة الانتاج الزراعي والحرفي ، نتيجة تعميم المكتشفات العلمية والتقنيات الموجودة والاستفادة منها على أوسع نطاق بوجود الدولة المركزية .

هذا الحدس التاريخي هو دون شك التعبير عن تاريخ حقيقي ؛ تاريخ تكون المجتمعات الزراعية المدولة ، ونشوء الحضارة في مناطق مختلفة ، مع نشوء الدولة المركزية والتنظيم الحكومي والاداري والقانوني . ويبدو التاريخ هنا فعلاً كحركة تناوب الدول المتعددة والممالك والسلطنات ، هذه الدول التي هي القاعدة الحاسمة لظهور استقرار جماعي ثابت ونشوء حضارة .

مقابل هذا المفهوم الاجتماعي للزمن ، والتصور الساكن للتاريخ ، سيقود الصراع الاجتماعي والقومي في الغرب إلى انبثاق مفهوم جديد أو حدس جديد ، سيفجر كل أطر المعرفة القديمة وكل مفاهيمها . إنه حدس التطور . كل شيء منذ الآن لن يكون له معنى إلا من خلال الحركة الداخلية والخارجية التي تنقله من حالة إلى أخرى بما في ذلك الكون الذي نعيش فيه . كل شيء قابل إذن للتغير والتحول ، وأيضاً فيما بعد ، لماذا لا ، للتغيير والتحويل ، والذرة هي آخر مثال على ذلك .

ويفترض التطور مفهومين آخرين : وجود الموضوع المستقل عن الانسان ، أي من الوعي به والقابل إذن للتحول والتحويل . والثاني مفهوم القوانين ، أي المبادىء التي يتطور بموجبها هذا الموضوع . هكذا سيستقل التاريخ عن الذات الفاعلة ، ليصبح تاريخاً موضوعياً وتاريخاً للموضوع ، وليصبح بذلك أيضاً علما وضعياً بمعنى الكلمة ، إذ حتى موضوع الانسان

ذاته يتحول الى علاقة موضوعية اجتماعية ويفقد صورته القديمة الأخلاقية والذاتية .

في هذا المفهوم الموضوعي للزمن التاريخي سيفقد الانسان مكانته كمركز للعالم ، كما ستفقد الأرض أيضاً مكانتها كمركز للكون ، وسيهز هذا بعنف الهرم الاجتماعي التقليدي والعقل والايمان القديمين . وسيتفجر معنى الطبيعة القديمة الساكنة لتصبح مفهوماً مجرداً من العلاقات المعقدة الحيوية والعضوية حيث يشكل الانسان أحد مظاهرها الجزئية البسيطة . ولن يكون تاريخ المجتمع البشري والمجتمع ذاته إلا إحدى حلقات التاريخ الكوني العام : تاريخ تكون الحياة على سطح الأرض وبقاء الأصلح . ستفقد الذات كل اعتبار علوي ومتعال ، وستصبح مظهراً أو إحدى تظاهرات الموضوع ، ولن تجد معنى لتاريخها إلا في تطور تاريخ الموضوع ذاته : أي في تطور الطبيعة الأولى ثم الطبيعة الثانية : الآلة والتقنية .

وكل التنظيم الاجتماعي الذي يرد على صراع الذوات الانسانية ، بما في ذلك الأخلاق والقيم الانسانية ، سيخضع في تفسيره منذ اليوم الى تحليل الصراع بين الانسان والطبيعة ، هذا الصراع الذي سيطور معاً الانسان من حالته الحيوانية الى حالته الراهنة ، كما سيطور الطبيعة وينقلها من حالتها العدوانية والخام الى حالتها العملية والمفيدة ، ويحولها الى تقنية وآلة هي امتداد وإخضاع للطبيعة . والعمل ذاته سيكون تحويل الطبيعة والسيطرة عليها وسيكون تحول الطبيعة هذا أي العمل كما لخص انجلز ذلك أحسن تلخيص في كتابه (دور العمل في تحول القرد إلى إنسان) وسيلة تحول الذات نفسها . وهكذا ستتم انسنة الطبيعة بتحويلها الى آلة مطيعة كما ستتم موضعة الانسان ، أي تحويل الذات القديمة المرتبطة مباشرة أو بواسطة بالمتعالي ، إلى مجتمع موضوعي يتطور حسب قوانين مستقلة عن ارادة الأفراد الذين يكونونه ويعيشون فيه .

وهذا التطور بالضرورة مستمر ؛ ليس له بداية ولا نهاية . ولا شك في أن فكرة التطور هذه هي الكشف الأعظم للعصر الحديث ، وهي المفهوم

المحرك لكل العقائد والأفكار الراهنة ، وأساس افتتان العالم الثالث بالفكر الحديث الغربي . في هذا التطور المستمر يبدو التاريخ ذاته كحركة موضوعية مستقلة عما يجري في هذا المجتمع أو ذاك ، وعما يجري على صعيد التنظيم الاجتماعي أو الأخلاقي أو المعياري ، وعما يمس تطور الذات وعلاقاتها فيما بينها . بل إن تطور الذات ، أي الفرد الانساني ما هو إلا عرض ومظهر لتطور التاريخ اللامتناهي . وهكذا سينفتح وفجأة أمام التاريخ أفق ومجال لا حد لهما ، من تاريخ تكون الكون والأرض الى تاريخ تكون الحياة العضوية وتطورها ، إلى تكون العقل الانساني الذي سيصبح هو ذاته انعكاساً لتطور المادة ، ويفقد صبغته القدسية الإلهية السابقة ، إلى التاريخ الاجتماعي والاقتصادي . ولن تظهر القيم والقوانين والشرائع كمنحة إلهية لتنظيم المجتمع ، وكأساس لهذا التنظيم ؛ ولكن ستبدو عكس ذلك تابعة لتطور المجتمع الذي يفسر هو ذاته بتطور عوامل موضوعية ومادية من التقنيات الى القوى المنتجة .

وسيصبح التاريخ مقدمة ضرورية لفهم ودراسة كل حالة ، وكل بنية اجتماعية . وما نراه من تعاقب الحضارات لم يعد إلا التجسيد لحركة التاريخ العليا التي تتبلور وتتمظهر في تطور الأساليب والوسائل التقنية . وسيدفع ماركس بهذا التصور الى حده الأقصى ، حيث سيصبح التطور التاريخي مستقلاً أيضاً عن الذات والأفكار معاً .

وهكذا سيتحول التاريخ ايضاً بقدر تحوله الى موضع وإلى علاقة موضوعية تتجاوز الفرد والذات الى علم . وسيجعل « ألتوسير » من هذا العلم في القرن العشرين المكسب النظري الأساسي لماركس . وسترتبط بهذا التصور الموضوعي والمستقيم للتاريخ جملة من العقائد والمفاهيم والقيم ، وستتبلور أخلاق تاريخية بمعنى الكلمة فيظهر كل ما يتماشى مع التاريخ أو مع العلم بشكل عام تقدمياً وإيجابياً وخيرا ، وكل ما عدا ذلك ضد التاريخ ، سلبياً وشريراً . وهكذا تم استبدال المفهوم الإلهي الأول الذي كان سند الأخلاق التقليدية بمفهوم التاريخ الذي أصبح هو ذاته أول سند للأخلاق الجديدة .

ومثلما كان التقرب من الله وتمثل الشريعة والمثل الدينية ، هو أساس خروج الفرد والجماعة من الوحشية والجاهلية الى المدنية والحضارة ، أي حسب تعبير اليوم أساس التقدم التاريخي القديم الشرقي الذي سيبدو كما يقول انجلز (1820-1895) كتاريخ للأديان ؛ فإن التوافق مع حركة التاريخ الموضوعية المستمرة سيصبح أساس العقيدة العصرية وجوهرها .

وكما قامت العقيدة التقليدية على الموازاة بين التطور الأخلاقي والتقدم ، ستقوم العقيدة الجديدة لدى أوغست كونت (1798-1857) كما لدى ماركس (1818-1883) على الموازاة بين التطور التاريخي والتقدم . وسيكون التوحيد بين هذين المفهومين وخلطهما ، كما لو كانا شيئاً واحداً ، جوهر الايديولوجية الموجهة لكل النظام الحديث العصري . ويصبح معيار التقدم إذن النجاح التاريخي ، والفاعلية ، والانتاج ؛ والثورة هي أقصى ما تقود إليه عقيدة التقدم هذه .

وإذا كانت فكرة التطور مستندة الى نظرية محققة ولو نسبياً ، أي الى فرضية إجرائية علمية مدعمة ، فإن فكرة التقدم هي فكرة أخلاقية وايديولوجية محضة . فالتطور يمس الأشياء والموضوع بشكل عام في استقلاله عن الذات ، أما التقدم فيتعلق مباشرة بالذات وبالمعايير الأخلاقية الاجتماعية . وتكمن الحركة الايديولوجية هنا بسحب فكرة التقدم على التطور ، وإظهار كل تطور كتقدم بحد ذاته . وإذ تبدو حاملة لنفي الأخلاق لا تقوم هذه الحركة في الواقع إلا بصياغة إطار جديد لأخلاق جديدة تاريخية ومادية ، يمكن ان تتحول بسهولة أيضاً إلى أخلاق لا إنسانية كما أظهر ذلك بوبر في كتابه المجتمع المفتوح (1945) . وهكذا سيقول ماركس فيما بعد : إن الاضافة الكبرى التي حملها إلى نظرية الاشتراكية ، ونظرية صراع الطبقات التي كانت موجودة من قبل ، هي الكشف عن الحتمية العلمية التاريخية التي تقود الى الاشتراكية ـ التي بقيت مع الاشتراكية الطوباوية ـ مجرد نزعة انسانية مرتكزة على الشفقة وحب الخير والعدالة تجاه الفقراء .

سيظهر التاريخ « الماركسي » كيف أن السير نحو العدالة

الاجتماعية ، لا يرتبط بالمفاهيم الدينية أو الخلقية ، ولا بالعاطفة لهذه الفئة الاجتماعية أو تلك ، ولكنه النتيجة الحتمية لتطور حركة التاريخ ذاتها ، ولتطور الرأسمالية التي كانت هي أيضاً النتيجة الحتمية لتطور تناقضات النظام الاقطاعي القديم . ولا يمكن أن يقف في وجه هذا التطور الفرد أو الأفكار التي تسيطر على هذه الجماعة أو تلك . ولهذا لن تكون الثورة في النهاية إلا العربة التي تنقل التاريخ من محطة إلى أخرى ، ولا يفيد الفكر الثوري (العلمي) والمادي إلا في التعجيل بالانتقال التاريخي .

لقد شهد الغرب منذ بداية خروجه من القرون الوسطى ـ وبسبب إخفاقه في تحقيق استقرار اجتماعي ثابت وطويل المدى مستند هو ذاته على استقرار نفسي وروحي عميق ـ بروز إمكانية جديدة للتسوية بين الذات والموضوع ، بين الانسان والطبيعة تمهد لقيام نمط جديد من التعايش والتنظيم الاجتماعيين . ومن العداوة العميقة التي نشأت في الغرب الوسيط بين الانسان الطامح للتحرر وبين الإلهي الذي تبلور كوسيلة للقسر والكبت الذاتي والهيمنة والسلطة الزمنية ، ظهرت الانسانيات كفرع مستقل عن اللاهوت أولاً ، ثم كإطار لاعادة تنظيم الطبيعة والاندماج بها ثانياً . بينما بقي الدين في الشرق يتمتع بسلطة تنظيمية اجتماعية ، تجعله مكملاً للانسان لا مناقضاً له . وبقيت إرادة الانسان مستلهمة لارادة الله وامتداداً لها ، ولم ينشأ هنا إذن لا انسانيات ولا إلهيات لاهوتية بمعنى الكلمة .

كانت الشريعة تلعب كعامل توازن بين المصالح المختلفة ، وتسمح اذن بقيام نوع من التسوية الاجتماعية تتجاوز التركيز المحض على العلاقة بين الخالق والمخلوق ، وتتضمن في ذاتها بذرة الثورة على الظلم والطغيان ، وتحقيق الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية ، وتعتبر نفسها مسؤولة عن تحقيق هذه العدالة . ويتجسد ذلك على المستوى الفردي أيضاً في التوازن الذي تقيمه بين ارضاء الحاجات المعنوية والمادية ، بين الروح والجسد دون أن تنكر طرفاً على حساب الطرف الآخر .

أخذت الردة ضد السلطة الدينية في الغرب بالضرورة شكل ردة ضد

كل ما هو غير عقلاني ، وكل ما هو غير مادي . وارتبطت الانسنة بعودة مكثفة وعنيفة لتقديس الموضوع وتقديس الملموس . وكان التحرر العقلي يعني أساساً تخليص الناس من سلطة الكنيسة ، وكل المعيقات الذاتية ، وأشكال القمع الروحي الداخلية التي ارتبطت بها . وبدا كما لو ان العقل هو الخصم الحقيقي لكل حدس أو وحي أو اعتقاد مسبق ، وهو الشيء الوحيد الذي يستحق التقديس ، والذي يمكن أن يكون أساساً لتنظيم العلاقات الاجتماعية وتنظيم وفهم الطبيعة على حد سواء ، وكل تقدم للعقل يعني في ذاته تقدماً للانسان وللتاريخ . ويعني العقل الكشف عن منطق تحول وتكون الأشياء والطبيعة ، أي عن القوانين التي تحكم الأشياء في الأشياء ذاتها لا في صعيد آخر متميز لا يستطيع أن يفك ألغازه إلا المالكون للغة الألغاز والرموز . سيصبح العقل المسلمة الأولى والمعطى الأول الذي لا يفسر بذاته ، ولكنه هو الذي يفسر الأشياء الأخرى وصيرورتها .

وقد قاد البحث عن منطق الطبيعة والظواهر الاجتماعية ، أي في الحقيقة عقلنتها الى تطور مفهوم جديد للعلم يرتكز على صياغة القوانين التي تحكم كل ظاهرة ، هذه الصياغة التي لبست شكل الكشوفات العلمية ولم تكن في الحقيقة إلا إضفاء العقلانية ، أي الاستقلال الذاتي للموضوع وتطوره وصيرورته التاريخيتين على الظواهر المدروسة .

وقد حدد مونتسكيو (1689-1755) منذ بداية القرن الثامن عشر معنى القوانين باعتبارها العلاقات الضرورية المستمدة من طبيعة الأشياء . وهذه الضرورة هي في الحقيقة المستند الأساسي للعقل ، ووسيلة فصل الطبيعة ، ومن بعد الانسان عن اللاهوت ، والدخول في العصر الجديد .

وقد أكدت أدبيات النهضة الأوروبية على أن تقدم معرفة الانسان بالطبيعة ، أي بالقوانين ، كانت مصحوبة بتحرر عقله تدريجياً من التصورات والمفاهيم الغيبية ، والانتقال من افتراض وجود كائنات تحدث الظاهرات الطبيعية الى افتراض فرضيات يمكن تحقيقها والتحقق منها

بالتجربة والملاحظة البسيطة ، أي بالبديهة التي لا يعجز عنها أي إنسان .

وكان من الطبيعي أن تعمم القواعد التي طبقت على الظواهر المختلفة الطبيعية والاجتماعية على الظاهرة الكبرى الشاملة : أي التاريخ . وكوندورسيه (1743-1794) هو خير من عبر عن هذا التصور العقلاني التقدمي للتاريخ ، حين قال بإمكانية وجود علم يستشف المستقبل ويتوقعه ، ويستطيع لذلك أن يعجل بسير التاريخ ويوجهه . وكما يقول : إن المرء يؤكد بالملاحظة التاريخية أن التقدم أمر حتمي وعملية مستمرة . وسيتلازم التصور الجديد للتاريخ إذن بفكرتين جوهريتين : التقدم والعقلانية . وهكذا سيمكن للتاريخ أن يصبح أيضاً ـ وبشكل أساسي ـ تاريخ الانسان العاقل ، وتاريخ تطور العقل . ولا شك في ان هيجل (1770-1831) هو الذي سيجسد ، أكثر من أي فيلسوف غربي آخر ، هذا التصور الجديد الذي يربط بين التطور والتقدم ، أي يظهر التاريخ كعقلانية محضة حيث يتحول إلى عقلانية مطلقة ، ويتحول العقل الى تاريخية شاملة . وستمثل فلسفة هيجل قمة وسقف الثقافة الغربية الحديثة المدفوعة إلى حدودها القصوى . وسيبقى هيجل ـ عن حق ـ المرجع الأول والمصدر الأساسي لكل التيارات الفكرية الحديثة : للنزعة الانسانية التي ستتابع مسيرة عصر الأنوار ، وللنزعة الموضوعية الشمولية التي ستسيطر على الحقبة الراهنة ، المادية منها والتكنوقراطية .

وليس من قبيل الصدفة أن النزعة العقلانية العربية الجديدة تكتشف هيجل من جديد ، وفي العنصرين الأساسيين لفلسفته : الوعي والتاريخ . فلا شك في أن العناصر الكبرى لايديولوجية وثقافة العصر الحديث تجد في فلسفة هيجل شكل إلتقائها واجتماعها الأعلى ، وتركيبها الأغنى ، والأكثر اتساقا وانسجاماً داخلياً .

وهذه العقلانية التاريخية هي التي ستحمل الحضارة الغربية وتقودها حتى الوقت الراهن ، بغض النظر عن تنويعاتها المختلفة ، والتي غالباً ما تتعلق بتعديل في فهم التاريخ أو العقل دون أن تمس جوهر الربط بين العقل

والتاريخ ، بين تقدمية التاريخ وتطورية الواقع .

وسيوجه دارون (1809-1882) بنقله التصور التاريخي الجديد إلى العلم ضربة قوية الى صميم التصور التقليدي وقلعته الحصينة : أي نشوء الانسان ذاته الذي خلقه الله على صورته . لقد حطم دارون ، الذي سيصبح نقطة انعطاف في تطور المفهوم المادي والتاريخي الغربي ، التصور السكوني والآلي الذي كان نيوتن (1642-1727) قد كرسه في ميدان علم الطبيعة . ولن يقصر العلم نشاطه على دراسة العلاقات الثابتة ، ولكنه سينظر للموضوع منذ الآن من وجهة تطوره وتحوله . وسيأتي اسبنسر (1820-1903) ليعمم هذا التصور في ميدان الاجتماعيات . أما رسل (1872-1970) فسيطمح بأن يدفع العقلانية إلى حدها الأقصى ، حيث يمكن للسلوك البشري ذاته أن يصاغ بلغة رياضية . فالقوانين الدقيقة تتطلب لغة دقيقة ، وبهذا تكون العقلانية التاريخية قد اكتملت . وقد عم اكتشاف القوانين كل الميادين . وشهد القرن الثامن عشر والتاسع عشر صياغة القوانين الاقتصادية على يد آدم سميث (1723-1790) ، والسكانية على يد مالتوس (1766-1834) ، والتجارية على يد بورك . لكن ماركس (1818-1883) هو الذي سيصوغ للتاريخ البشري ، تاريخ الصراع الطبقي ، قانونه الموضوعي الذي لا يتأثر بما يعتقد به الأفراد أو بأفكارهم عن أنفسهم : قانون التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج ، وكلاهما علاقة موضوعية .

من تطور مجموعة هذه المفاهيم نشأت فكرة علم التاريخ الذي يهتم بالحركة العامة وبالصيرورة ويعطي القدرة على التنبؤ بسبب اعتماده على القوانين الثابتة والموضوعية ، ويسمح بحذف ذاتية الباحث ومسبقاته النظرية .

لقد عملت النهضة الأوروبية إذن على بناء مفهوم للتاريخ يدور حول مركزية الموضوع في الكون وأسبقية العقل ، وعملت على استبدال الخضوع للوحي أو النص بالخضوع للقوانين . وهكذا بدلت من بنية المجتمع ،

وتراتب الطبقات ، وطبيعة السلطة ، والقسر الاجتماعي دون أن تلغي أياً منها . أي خلقت تشكيلة اجتماعية جديدة مستقرة ، وشخصية انسانية جديدة أيضاً بقيمها وتوجهاتها وحاجاتها وميولها وأحلامها وآمالها .

هل يعكس هذا التصور الجديد للتاريخ حقيقة موضوعية ، أم مرحلة من مراحل تطور الفهم الانساني للكون الذي يعيش فيه ، أم مرحلة من مراحل تطور المجتمع الغربي ذاته ؟ هل هذا التصور هو وليد الصراعات الاجتماعيةوالفكرية التي كانت تختمر في أوروبا القرون الوسطى ، أم هو التعبير العام عن تطور العقل والمنطق والعلم ؛ بغض النظر عن المجتمع الذي نشأ فيه ، والحقبة التاريخية التي حملت به ؟ لا يستطيع هذا التصور التاريخي ان يخون نفسه ، ويفترض أنه الحقيقة المطلقة المستقلة عن كل تاريخ ، سواء كان ذلك التاريخ العام لتطور النوع البشري ، أو التاريخ الخاص لتطور المجتمع الغربي .

ولا شك في أن في هذا التصور عناصر تستمد أهميتها من استجابتها لحاجات استقرار الجماعة الغربية وتكونها في أمم مستقلة ، ومما تعطيه لهذا المجتمع من وسائل الحماية والدفاع الذاتي والتفوق أيضاً على الأمم الأخرى . وهو يمكن أن يتجاوز بهذا كونه تعبيراً عن هذه الطبقة أو تلك ، ليصبح إطار ثقافة وحضارة عامة .

وفي هذا التصور ذاته ، يجب البحث عن أسس التمحورية الأوروبية حول الذات ، تفسيرها وتعليلها لتاريخ الشعوب الأخرى من وجهة نظر تاريخها الخاص ، إن كان ذلك فيما يتعلق بفهم ظواهر مثل : الدين ، أو القومية ، أو المادة ، أو المجتمع . وإن شئنا أم أبينا فإن مفاهيمنا الراهنة في العلوم المختلفة مستمدة من هذا الاطار الايديولوجي العام ، وهي تكون إحدى الأسس الكبرى للاغتراب التاريخي ، أي لسوء فهمنا لتاريخنا . وتعميم هذه المفاهيم على مستوى الكرة الأرضية هو جزء من توازن النظام الفكري العالمي الذي يوجه الشعوب التابعة إلى إعادة انتاج الواقع الغربي

والاقتداء بالغرب : أي في الحقيقة الى غلق كل أفق تاريخي جديد ، ومن ثم صيانة النظام الراهن .

ففي هذا التقديس الديني لفكرة التطور ؛ تكمن بذرة الخطيئة الأصلية التي أورثها الغرب للشرق . فلأننا لم نتطور كما في الغرب أو لأننا لا نتطور اليوم كالغرب ، نميل الى الشعور بأن تاريخنا كله خطيئة ، ووجودنا خطيئة ، ومستقبلنا محكوم عليه أيضاً بالاعدام . وبما أن التقدم يعني التطور ، والتطور يعني الانتقال من مرحلة القرون الوسطى إلى المرحلة الحديثة الحتمية التاريخية ، لن يبقى لنا إلا استنبات الايديولوجية والقيم والحاجات المادية ، وإخضاعها للذات وللانسان ، وتمزيقهما لصالح الموضوعات المصطنعة ، موضوعات الاستهلاك والتقنية ، تماماً كما حطمت الثقافة الحديثة الطبيعة ومزقتها وشتتت شملها ، بتحويلها إلى مواضيع خاضعة مباشرة لحاجات الانسان المصطنعة لا الأساسية .

لكن في الواقع هل كان من الممكن بناء المجتمع الصناعي المستند أساساً على تعميم قيم الاستهلاك المادية ، إلا بتعميم هذا الوعد الدائم بالجنة الأرضية بدل الجنة السماوية : التقدم التقني القادر أن يحل في المستقبل كل قضايا البؤس والحاجة والموت والمرض والضعف .

وهكذا أمكن أيضاً المرور بسلام من مرحلة العواصف التي بقيت حتى القرن التاسع عشر ، أي خلال فترة التصنيع ، تتردد بين المجاعة ،وتشغيل الأطفال ، واستعمار البلدان الأجنبية ، وبين خطر الحرب الأهلية . وكل ذلك كان من الصعب تبريره وقبوله بدون ايديولوجية التقدم الحتمي والضرورة التاريخية ، وتصفية منظومة القيم القناعية السلفية .

2 ـ حدود المفهوم الوضعي للتاريخ :

وفي هذا المناخ العام ، للعقلانية التاريخية ، ستولد وتنمو وتتفاعل التيارات الفكرية المختلفة : الليبرالية والاشتراكية . وهذا الاطار العام يظل المرجع الأساسي للجماعة ومنبع معاييرها بغض النظر عن اختلاف الآراء .

والى هذا التصور التاريخي للحرية التي يقود ـ ويجب أن يقود إليها التـاريخ حتماً ـ يحتكم الجميع . وسيكون للفكر المعارض تأثير مساوٍ في تطور الغرب والثقافة الغربية لتـأثير الفكـر السائـد ، وذلك بـالرغم من عـدم استلامـه السلطة وتحقيقه برنامجه الاجتماعي .

فالماركسيـة تفترض بـذاتها كـونها الحارس لمجمـوعة القيم العقـلانية التـاريخية التي انبعثت من الثـورة الديمقـراطية البـورجوازيـة ، والتي تجنح البورجوازية الى التخلي عنها مع الزمن أو إلى خيانتها . فهي الحريصة على احتـرام فصل الـدين عن الدولـة، واستمـرار التحـرر العقـلي ، وتـطويـر الديمقراطية التي أطلقتها البورجوازية ، وإكمالهـا بديمقـراطية اجتمـاعية ، وترشيد العملية الانتاجية من اجل زيادة الانتاج والانتاجية ، وتوسيع قاعدة المجتمع الاستهلاكي . أي إجـراءاته غـير العملية . وستعمـل أيضاً عـلى تثبيت التصور الراهن بتأكيدهـا الدائم عـلى إمكانيـة تحقيق الجنة الأرضيـة الموعودة مع تطور التقنية . وبهذا المعنى هي تدعم التصور الشـامل للنـظام الراهن أكثر مما تقود إلى القضاء عليه .

وهذا الدور الكبير الذي ستلعبه الماركسية في الغرب كفكر معارض ، وكاعتراض ضد الفكر ، سيحول الماركسية إلى فكر نقدي ، وسيتبلور كل النقد الجذري في الغرب حولها ويغنيها . بينما ستتحول هي ذاتها في الشرق وفي مناخ عقلاني من نمط مختلف وبسرعة الى مذهبية اعتقادية تطمح ـ على أيدي نخبة مغربة ضئيلة العدد ومعزولة ـ إلى أن تقوم بالوظيفة ذاتها التي قام بها الفكر التحرري العقلاني لعصر الأنوار .

أي ستتحول إلى فكر بورجوازي جذري ، وإلى جذرية مطلقة ؛ أي إلى شكليـة محضة ، وستصبـح عقيدة العلمـانية بـدل أن تكون نقـداً لكل ايديولوجية وللنظام الاجتماعي الذي يولدها وتصبح بذلـك إحدى نـواظم الكبح الذاتي أكثر مما هي وسيلة لتجاوز المسبقات والكوابيح وتحرير العقل ، أي ملكة التفكير ذاتها .

هذا هو المناخ الايديولوجي الحقيقي الذي رافق وسند التطور اللاحق

الغربي ، ونشوء المجتمع الصناعي . وهو لم ينم ويزدهر إلا في الصراع ضد اللاهوت الذي أدى - في هذه الحالة - إلى تشتيت الذات ، وتمزيق الجماعة ، بسبب تكبيله الارادة بكل أنواع القسر الداخلي والسري ، وبالتالي إفقاد المجتمع ككل قدرته على اخضاع الطبيعة وتأمين حاجاته الأساسية . وسيأتي التصور الجديد للجماعة ، وكقاعدة لاعادة تكوين هذه الجماعة على أسس ثابتة ، أي أيضاً بالضرورة خلق نمط جديد من التنظيم والتملك والتعايش الاجتماعيين . ومن الفوضى المدمرة والذاتية المفرطة سينبثق إذن الانضباط الذاتي والحس المدني والموضوعية المتفائلة والمفرطة أيضاً ، كحصانة ضد الردة والسقوط من جديد في الوعي القديم .

لكن سيصطدم هذا التصور التاريخي الجديد - جوهر الايديولوجية الحديثة ومنبع أسرارها - بتركيبة نفسية وعقلية مختلفة كلياً في الشرق ، لأن التاريخ الفعلي مختلف أيضاً . فمقام العقل ذاته أي معيار العقلانية والعقلية يصدر عن خبرة انسانية متميزة وعن صيغة متميزة للبناء الاجتماعي ، وأسباب توازناته المادية الاقتصادية والمعنوية المعيارية . وتختلف هنا خبرة الوعي والعلاقة التي يبنيها بين الطبيعة والانسان ، بين الذات والموضوع ، والتركيبة التي يكونها منها . وله ايضاً تاريخية مختلفة هي تاريخية العلاقات بين ذوات بشرية بالدرجة الأولى ، وتاريخ تحويل كل علاقة إلى علاقة ذاتية ، هي العملة الوحيدة القابلة للتداول في هذا الكون التقليدي .

ويستند كل ذلك على بنيات حقيقية مستقرة للجماعة ومراتبها وتمفصل هذه المراتب ، وكذلك على بنية مختلفة للشخصية وللفرد في علاقته أو تبعيته للجماعة وفي استقلال عنها . وحيث كان من السهل تحويل القن في الاقطاعية الأوروبية الى عامل بروليتاري ، أي في الواقع إلى آلة بشرية محرومة من كل ملكية بما فيها الملكات الذهنية ذاتها (مما اضطر هوبز مثلاً إلى أن يميزها كآلة عن الآلات الأخرى بأن لها حرية) كان من الصعب جداً هنا وما يزال ، تحويل الشخص الحر دينياً واجتماعياً ، المتفرد أو المنتمي الى عشيرة أو جماعة قروية تؤمن له الحياة وصيانة حريته ، إلى عبد للصناعة وللرأسمال ، مجرد عن كل الخصائص البشرية .

وما يزال الانتقال إلى المجتمع الصناعي في الشرق بعد أكثر من قرنين من العدوان المستمر الخارجي ، يواجه بمقاومة حقيقية تدفع النخب الحاكمة إلى افتراض المرور المسبق بمرحلة من الاستخدام الدائم للعنف والقمع ، أي بمرحلة استعباد الفرد والجماعة قبل (تحريرهما) .

ومسار دول العالم الثالث نحو هذا النظام العنفي لا يقارنه في التاريخ إلا مسار الشعوب الأوروبية خلال القرون الوسطى وللأسباب ذاتها . لكن بقدر ما كان تحرير العبيد والاقنان يشكل أساس التوحيد القومي ، ويعطي للنظام الجديد في الغرب مشروعية حقيقية شعبية ، سيصبح استعباد الأحرار هنا ، هذا الاستعباد الذي يفترضه الانتقال إلى المجتمع الصناعي الشبيه بالغرب ، قاعدة انهيار مشروعية كل نظام وكل تجمع وحياة اجتماعية في الشرق ، أي قاعدة انفلات صراعات داخلية لا حدود لها ، تلغي كل وجود قومي ، وتقف عقبة كبرى أمام تطور الشرق السياسي والاقتصادي والعقلي ، رغم التقنيات المتطورة التي سيقتنيها كما تقتنى الجواري .

وبقدر ما كان الصراع ضد ما هو ديني يظهر في الغرب ، كتحرير للعقل من سيطرة المسبقات المطلقة التي تحد من انطلاقة إرادة الفرد وتكوين الارادة الجماعية القومية ، كان يبدو هنا كإخضاع للعقل الى مسبقات مطلقة جديدة ، وإلى مقولات الاستهلاك الحديثة ، وتمزيق الوحدة القومية ، وخنق الذات المازوشي والاستلاب للآخر . وبقدر ما كان تحرير المجتمع من سلطة الكنيسة يعني في الغرب بناء سلطة شعبية ومشروعية شعبية ، هي مبرر هذا التحرير وتجسيده ، يبرز هنا كتحطيم لكل شريعة وقانون غير شريعة الغابة، حيث تزول كل قاعدة للوعي المدني ، ويسود أكل لحوم البشر لبعضها بعضاً .

يصطدم التطور الحديث إذن في الشرق بمقاومة البنيات التاريخية العقلية والسياسية القديمة ، ويتعثر في سيره ، ويتحول في صورته وتكوينه ، ليتعايش مع هذه المعطيات . لكنه بقدر ما يتقدم ويحطم هذه البنيات ، يفقد نفسه أيضاً إطار كل تطور مقبل : الشعور والوحدة القوميين

أي الأمة ، كإطار اجتماعي وجماعي مستقر للانتاج الأدبي والعلمي والتقني والمادي معاً ، بينما كانت الأمة هي الشرط السياسي الأول للتطور الاقتصادي والصناعي فيما بعد في الغرب . والغالبية العظمى من المحللين ما زالت تعتقد أن التحطيم العنيف والسريع لهذه البنيات ، سيخلق الاطار الحديث الضروري لتطور الصناعة وللتحديث ، والبعض الآخر يؤكد ـ عن حق ـ أن أي تطور لا يمكن أن يحصل مع استقرار وبقاء البنيات القديمة التقليدية . ويجب فهم ذلك على أن أي تطور بالصيغة التي ظهر فيها في الغرب لا يمكن أن يحصل . لكن من الخطأ الفادح أن نعتقد أن تحطيم هذه البنيات التقليدية سيقود إلى التطور هو أيضاً ، ولكنه سيؤدي على الأغلب الى ضياع الدنيا والآخرة ، أي ضياع الحداثة والتقليد معاً والجماعة عامة .

هناك مأزق حقيقي للتطور على الطريقة الغربية دون أن يكون هناك مأزق تطور بشكل عام ؛ لكن من الضروري تحديد شروطه وإمكاناته وطريقة الوصول اليه . إن أساس كل تطور هو حصول وحدة اجتماعية طوعية ، لا تقوم إلا بالارضاء المباشر او الممكن للحاجات الأساسية للأغلبية الاجتماعية . وهذا يجب أن يحدد نمط التطور وأشكاله ووتائره وأولوياته .

وأمام الشعور بمقاومة التصورات القديمة ووطأتها ،والأثر الذي تمارسه في سلوك الأغلبية ومواقفها وردود أفعالها ، يكتشف بعض المثقفين ضرورة تمثل الوعي التاريخي ، أي في الواقع فلسفة التاريخ الحديثة كما لو كانت حقائق مطلقة . ويعكس كلام عبدالله العروي مثلاً (العرب والفكر التاريخي ، بيروت 1973) الفهم الخاطىء للتراث والثقافة ، أي للتاريخ الذي لايراه إلا كإنتاج مجسد لا كفعل مستمر في بنيان الشخصية والمجتمع ، حين يقول : (رباطنا بالتراث الاسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين ، وإن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا ، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم ، إنما هو سراب . وسبب التخلف عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي ، فيبقى حتماً الذهن العربي مفصولاً عن واقعه ، متخلفاً عنه ، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل

حقيقة واقعية ، مع أنه أصبح حنيناً رومانسيا منذ أزمان متباعدة . ص 23)
ثم أيضاً : (إن الاستلاب الحقيقي هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها . . . في اللغة ، في التراث ، في التاريخ القديم (. . .) هذه هي الأوزار والسلاسل التي لن نتحرر منها إلا بكسب وعي تاريخي) . ص 188 .

وبعض المثقفين الآخرين الأقل جذرية وتصلباً من العروي والأكثر عدداً يميلون عادة الى الحل الوسط ، ويطالبون بعقيدة جديدة تتجاوز الماضي والغرب ، كما لو أن المجتمع يتطور بالعقيدة ، لا أن العقيدة تتبلور وتتطور من خلال الصراع وبالكفاح الاجتماعيين ، لبناء نظام اجتماعي يرضي الحاجات المادية والمعنوية الأساسية للأغلبية . فبسبب وجود نظرية المراحل التاريخية التي من المحتم أن يقطعها التاريخ والتي يصبح المرور فيها مطلباً عقلياً وتقدمياً ، لا يمكن للثورة أن تعني إلا تطبيق الايديولوجية التي تمثل وتجسد المرحلة القادمة ، والتي هي العلم المطلق . وكما كانت كنيسة القرون الوسطى تضع الانسان في خدمة اللاهوت ، فتعطل عمل وقيام الجماعة (وذلك بعكس الأديان الاجتماعية الشرقية التي تنطلق من مفهوم ان الدين أنزل لمساعدة الجماعة على الحياة والاستقرار ، أي كشريعة وضعية في النهاية) تضع الايديولوجية اليوم الانسان في خدمة التاريخ ، فتمزق الجماعة وتعطل كل تاريخ . ووجود الايديولوجية يصبح أحد مسبقات وأوهام العصر . ونحن ننتقد هذا الفريق أو ذاك بأن ليس لديه إيديولوجية بمعنى أنه لا يفهم مصالحه الحقيقية أو أن ايديولوجيته ليست علمية ، ونضع أنفسنا إذن إما أوصياء على الآخرين أو أعداء لهم ، بغض النظر عن المصالح الحقيقية التي يجسدها هذا الفريق الاجتماعي أو ذاك . هل هناك فعلاً إنسان بدون ايديولوجية ، هل يمكن للايديولوجية أن تكون علمية أو لا علمية ؟ وما معنى الايديولوجية التي توجد في تفكير كل شخص ونظرته إن لم تكن تجسيداً لوضع اجتماعي ، وحقيقة تاريخية معينة ومحدودة ، وكيف يمكن لأمم أن تحوز على وعي تاريخي ، وأن تحرم منه أخرى ، ولكل منها تاريخها ووعيها لهذا التاريخ الذي يعكس ويصور نشوءها وتطورها وتكونها ؟

لقد حان الوقت لنتخلص من عقدة اعتبار كل تصور ومفهوم حديث كنموذج للعلم وللحقيقة النهائية والمطلقة ، دون أن يعني ذلك أن الغرب حقير أو منحط أو لا علمي .

لا شك أننا في سبيلنا لفقدان تكامل تصوراتنا التقليدية بل تفككها أيضاً ، وهذا أمر طبيعي ، ونحن على أعتاب تغير فعلي في تاريخنا . لكننا لن نستطيع أن نصبح عربة جديدة تلحق بقطار الغرب ، وذلك بسبب تاريخنا القديم ذاته ، الذي ما زال يفعل فعله فينا ، والحديث الذي وضعنا في نهاية الصفوف في تاريخ الحضارة الصناعية الحديثة . ومن اجل ألا نسير إلى الاستلاب للماضي أو للحاضر الغربي والآخر ، علينا أن نبدأ كما بدأت كل الأمم وتكونت : أي من الكفاح من اجل الحرية مطلب ومحرك كل تاريخ . وفي هذا الكفاح تتكون وتتبلور التصورات والتنظيمات والنظم المحررة والحرة ، وكل عقيدة أو علم أو نظام لا يخدم هذا المطلب البديهي والبسيط الذي يبدأ من استئصال كل قمع وإكراه ، لا يمكن إلا أن يكون قاعدة إضافية للاستلاب ومرتكزاً له .

ليس هناك إذن عقيدة محررة معقود بنواصيها الخير والنصر والتحرر ، لأن ليس هناك خير في ذاته ونصر نهائي وتحرر مطلق : ولكن هناك معركة مستمرة وكفاح متواصل لتأكيد حرية الانسان وضمان هذه الحرية بالنضال المستمر ضد كل المعوقات والاكراهات . ومعيار تطور التاريخ والتفريق بين هذا النظام الاجتماعي التاريخي أو ذاك ، هو الحرية وتحرير الطاقات والملكات والمواهب الاجتماعية والفردية التي يسمح بها نظام ما ، بالمقارنة مع نظام آخر . ومن هنا أخذ المجتمع البرجوازي شرعيته ، وتأمل الاشتراكية أيضاً أن تأخذ شرعيتها التاريخية . والتطور التاريخي لا يصبح تقدماً إلا بتحقيقه إمكانية أكبر للتحرر . وعلينا ان نفصل بين مفهوم التقدم ومفهوم التطور ، بالرغم من أنهما يتفقان نسبياً . قد يكون التطور قاعدة للرجعية ولسياسة رجعية استعبادية للانسان : للمجتمع وللفرد . فالتقدم قضية اجتماعية بالدرجة الأولى ، أما التطور فهو قضية موضوعية أي تمس الموضوع لا الذات . وتطور الموضوع لا يعني بالضرورة تطور الذات ،

وتقدم الذات لا يتطلب بالضرورة تطور الموضوع . وتطور التقنية يمكن أن يعني بشكل عام تطور امكانات الحرية ، لكنه لا يفترض دائماً تحقيق هذه الامكانات ، ونحن نعيش هذا اليوم . ولا شك أن لكل نمط من تطور الموضوع نمطاً موازياً لتطور الذات ، ولكل تقنية نظامها الأخلاقي المتلازم معها . لكن قد يتم نقل هذه التقنية دون أن يكون من الممكن تطور ذاتية مرادفة ومطابقة لها ، وذلك لأسباب تاريخية داخلية أو خارجية ، فيعيش المجتمع في الحقبة العالمية التاريخية الواحدة ، أزمة دائمة وعدم استقرار دائمين . وهذا هو وضعنا اليوم ، ولن يمكن تجاوز هذه الأزمة إلا بتجاوز النموذج الراهن للحضارة الذي يمس أسس التعامل بين الأفراد في مجتمع ما كما يمس علاقات الانسان بالطبيعة ، الذات والموضوع الحاجة المادية والقيمة المعنوية ونمط الحياة والمثل والمطامح ، والرضى الذاتي وغاية الحياة .

3 ـ من الفلسفة إلى التاريخ :

ويأتي نقد هذا التصور التاريخي التطوري الذي رافق تطور العصر الحديث من الغرب هذه المرة ، ومن التيارات المختلفة الفكرية التي أنجبها هو ذاته . تبدو فكرة التطور التقني اللامحدود والمستقيم التي كانت أفضل تجسيد للتصور التاريخي الجديد المتفائل فكرة قديمة وكذلك فكرة التطور الذاتي . فلنمو التقنيات حدود ، هي القدرة على الادخار الداخلي والاستثمار والنهب الخارجي . وبقدر ما ينقص الادخار الداخلي يزداد الشعور اليوم بأن التطور الغربي يقوم على عوامل خارجية ، خاصة رخص المواد الأولية المستوردة . وتوشك الحروب الاستعمارية القديمة التي ميزت عصر التوسع الرأسمالي الأول والتراكم أن تعلن من جديد على القارات التي تشكل المصدر الأول للمواد الأولية . ويبدو ايضاً بشكل واضح ان هذا التطور ـ حتى لو تم ـ لا يقود بالضرورة إلى اعادة توزيع افضل للثروة كما كان يفكر الاجتماعيون الأوائل في السلطة أو في المعارضة . ومع تدهور فكرة التطور اللامتناهي بدأ العالم يبدو أصغر من قبل ، بينما أصبح الكون بدون حدود ليظهر ضعف وعجز الانسان عن اكتناه سره . وبدأ الشك

يدخل الى علم التاريخ ذاته كعلم ، أي إلى فكرة أن التاريخ يخضع لقوانين حتمية نهائية . وفي الواقع تظهر هذه القوانين اليوم في العلوم الاجتماعية كما في العلوم الطبيعية ، كمفاهيم قديمة غير دقيقة ، ومفهوم العلم ذاته هو اليوم في وضع مراجعة مستمرة . وقد أظهر بوانكاريه (1845-1913) في كتابه (العلم والفرضية) كيف ان الافتراضات Propositions العامة ليست تعريفات واصطلاحات لغوية ، ولكنها ايضاً فرضيات Hypothèses هدفها أن تبلور وتنظم التفكير ، وهي باستمرار موضوع تحقق وتعديل ونقض . وهكذا لم يبق لفكرة القانون القديمة التي تعكس منطق حركة الموضوع الداخلية وتظهر كعلاقة موضوعية مطلقة ، المعنى القديم ذاته ، فنحن نضع الفرضيات النظرية ثم نطبقها على ما نعتقد أو ما نختار من وقائع ، ثم نحلل ونختار ونفسر على ضوء المبادىء النظرية[1] .

وحتى العلم الطبيعي لا يدعي الآن ولا يبرر نفسه بإمكانية التنبؤ . ويتمحور التفكير العلمي اليوم حول اكتشاف الاحتمالات . وحتى في العلوم الطبيعية يتأثر استخدام المقولات وتنظيمها وانتقاؤها بالموقع الاجتماعي للملاحظ كما يقول مانهايم (1893-1947) في الايديولوجيا واليوتوبيا . وإذا افترضنا التطور الدائم للطبيعة ذاتها ، واعتبرنا الوعي ذاته كأحد حركات هذه الطبيعة وجزء منها لا نقيضاً لها كما نفترض حتى الآن ، لأصبح من الصعب الحديث عن قوانين ثابتة ومطلقة . فالتحولات داخل الطبيعة مستمرة ، وتقضي بالضرورة بتغير الموضوع المدروس والظواهر المختلفة والعلاقات بين هذه الظواهر . ولن تكون القوانين التي نستخلصها منها إلا التعبير عن مرحلة معينة من تظاهر وتطور الطبيعة . وهذا ما يدفع كينيث دينبغ ,Le Temps et le hasard, in Diogène, No 89, 1957 إلى القول : أن كل حدث يمكن أن يكون محتماً جزئياً وغير حتمي في جزئه

---

(1) انظر : (M.R. Cohen and E. Nagel; Introduction to Logic and Scientific. Methode, 1934. p. 597).

الآخر ، مما يدفع العلماء إلى تبني مفهوم عن القوانين العلمية يقضي بأن هذه القوانين ليست إلا قوانين إحصائية أي صحيحة بالجملة ، تتردد غالباً ، وليس بالضرورة لدى كل حالة خاصة .

وللسبب ذاته يسود الميل الآن إلى انسنة العلاقات الاجتماعية ، انسنة التاريخ والطبيعة ، والميل إلى التعاون معهما بدل الصراع الذي ساد الحقبة الماضية . وهذا ما يفسر الحركة الكبرى الآخذة بالتطور اليوم في الثقافة الغربية المعاصرة : حركة الدفاع عن البيئة ، وتقديس الطبيعة ، وإعادة إحياء الحيوانات الوحشية ، وبثها في الغابات والمحافظة عليها كعنصر توازن للطبيعة . وكذلك حركة نهوض الفلسفة الاجتماعية الجديدة الانسانية المعادية للتسلط والسلطة وللموضوعية المجردة ، وذلك في ميدان التربية كما في ميدان السياسة والاجتماع . والتاريخ الذي حصر العلاقة بين موضوعات مع افتراض وجود الموضوع المستقل وإمكانية تحويل كل علاقة انسانية إلى موضوع مستقل عن الوعي والارادة ، يتعثر اليوم أمام صعود التاريخ الانسانوي والحروي ، والتطلع إلى معانقة العفوية والحرية الطبيعية المفقودة . والنقد الذي تتعرض له فلسفة التاريخ الراهنة الوريثة لعصر الأنوار ، يعبر عن نهاية حقبة تاريخية ونظام اجتماعي ، ويساهم في الاجهاز عليهما في الوقت نفسه . ولن تكون البداية فلسفة تاريخية جديدة ، ولكن نقد الفكرة القديمة ونقض التاريخ العلمي الذي يخلق في مسيره وسيرورته تاريخاً جديداً وتصوراً جديداً هو خاصة كل تاريخ . هنا تصبح السياسة أساس كل فلسفة وبدايتها . فمفهوم التاريخ هو جزء من التاريخ ذاته ، ومفهوم الناس عن تاريخهم هو إحدى المسبقات الأساسية التي تغطي التاريخ وتطغى عليه وتحد من قدرته الابداعية . وفلسفة التاريخ ليست في النهاية إلا جزء من تاريخ الفلسفة ، هذا التاريخ الذي من خصائصه أن يبدع باستمرار تركيبات جديدة وفلسفات لا محدودة العدد قدر لا محدودية تطور التاريخ البشري والتحول الاجتماعي والطبيعي . وبقدر ما يبقى التاريخ علم الابداع والخلق والتجدد المستمر ، يظل أيضاً العلم المستحيل ، أي العلم الذي ينقض باستمرار مسبقاته وفرضياته الأولى ، والعلم الذي

يصف الحدث الذي يقوم عليه كل علم ، والصدفة التي تتأسس عليها كل حتمية . قبل علم التاريخ كانت فلسفة التاريخ ، لكن بعد كل علم تاريخي هناك التاريخ ذاته يغير الحدث وشروط العلم . وفكرة التاريخ نفسها التي انطلقت منها فكرة التطور لتقضي على التصور السكوني والغيبي لحياة الطبيعة والمجتمع ، وتؤسس لعقلانية القوانين الحتمية والداخلية ، وتفصل الفلسفة نهائياً عن اللاهوت قبل أن تبني العلم . . . هذه الفكرة هي التي يعاد احضارها اليوم لتبرر نقد كل علم ، ولتفرض النسبية على كل قانون : أليس في ذلك مجال للتأمل والتفكير ؟



الفصل الثاني

تجديد الرؤية : المنطلق الديني



محمد عبده ومصير الفلسفة الاصلاحية

مقدمـــة :

نشأ محمد عبده وعاش في حقبة شهدت أعنف الوقائع في تفكك السلطنة العثمانية التي كانت تضم تحت جناحها القسم الأكبر من الأراضي العربية .

ففي الوقت الذي كانت فيه هذه السلطنة ، الأكبر في العالم الاسلامي بأجمعه ، تواجه الهزيمة تلو الأخرى ، كانت الثورات المحلية العربية : في الجزيرة والسودان وليبيا ومصر ، تهدد استقرار السلطة المركزية ، مؤكدة اخفاق الحكم في تطبيق برنامج الاصلاح الضروري .

ولا شك أن محمد علي باشا الذي حمله العلماء إلى سدة الحكم في مصر هو أكثر من فهم أزمة الدولة هذه ، وحاول أن يستفيد منها ليدعم سلطته المحلية ، وليشرع في تنفيذ الاصلاحات التي أصبحت ضرورة تاريخية . وبقدر ما سوف تقود هذه الاصلاحات إلى تغيير في ميزان القوى بين والي مصر والباب العالي ، كان لا بد أن تؤدي إلى المواجهة بينهما . وهكذا خطت تجربة محمد علي بداية المسيرة التي ستؤدي إلى انفصال العرب عن الدولة العثمانية ، وستجعل والي مصر يستحق بجدارة لقب مؤسس الدولة العربية الحديثة .

كان الاعتقاد قوياً خلال هذه الحقبة ، بأن حركة الاصلاح الاداري والعسكري سائرة من تلقاء نفسها ، ويكفي من اجل الوصول إليها نقل

النظم الأوروبية الحديثة . ولهذا لم تطرح هذه الحركة أية تساؤلات فكرية أو فلسفية أو دينية تذكر . وخضع لها المجتمع ، وقبلها ، باعتبارها سياسة حكومية لا تناقش .

لكن اخفاق محمد علي في توسعه العسكري الذي سرعان ماترجم إلى اجهاض للنهضة الصناعية الوليدة ، ضرب القناعات الساذجة بقوة ، وفتح الباب أمام تساؤلات جديدة حول علاقة النهضة بالدين وبالسيسة وبالعلم وبالمجتمع . وانتقل الفكر العربي من مفهوم الاصلاحات الادارية والحكومية إلى مناقشة مسألة التأخر الاجتماعي والتاريخي ، وربطهما بمسألة النهضة والتقدم وبالكشف عن عوامل هذا التقدم . ومن هذه التساؤلات نشأ وتطور الفكر العربي الحديث بالمعنى الدقيق للكلمة . وفي سياق هذه المساءلة ، وكمحاولة لتقديم إجابات نظرية وعملية عنها ، يندرج فكر محمد عبده مع غيره من رواد الاصلاح في العصر الحديث .

لكن ما يعطي لعبده مكانته الخاصة بين هؤلاء ، هو كونه الوحيد ، الذي حاول أن يقدم جوابا عملياً وشاملاً ، لكل المسائل المرتبطة بالنهضة، وأن يدرج في هذا الجواب ، العامل الديني ، ليخرج منه برؤية تأليفية ، تجمع بين ضرورات تمثل عناصر الحضارة ، وحاجات الحفاظ على الهوية والوحدة الاجتماعية .

ولعل أفضل تعبير عن هذه القوة التأليفية عنده ، هو أن فكره ، وبمقدار ما كان ملتقى عناصر الحديث والقديم ، سوف يصبح أيضاً مفترق طرق لأهم التيارات الفكرية : السلفية والليبرالية والعقلانية الدينية والفلسفية التي ستنشأ فيما بعد في العالم العربي .

1 ـ نشأته وتعليمه :

هو محمد بن عبده خير الله ، ولد عام 1849 في « محلة نصر » بمركز شبراخيت بمديرية البحيرة لأسرة ريفية متوسطة في دلتا النيل . وقد اضطرت الأسرة ، بسبب النزاعات المحلية ، إلى التنقل في الريف المصري سنوات

عديدة قبل أن تعود للاستقرار في « محلة نصر » ،ولكن بعد أن فقدت أملاكها وموقعها .

وفي هذه القرية تعلم محمد عبده القراءة وحفظ القرآن ، ثم انتقل الى المسجد الأحمدي في طنطا (1862 م ـ 1279 هـ) لمتابعة دراساته الدينية . وعن هذه المرحلة من حياته كتب يقول :

« قضيت سنة ونصفاً ولا أفهم شيئاً لرداءة طريقة التعليم (. . .) فأدركني اليأس من النجاح ، وهربت من الدرس ، واختفيت عند أخوالي مدة ثلاثة شهور ، ثم عثر عليَّ أخي فأخذني الى المسجد الأحمدي وأراد إكراهي على طلب العلم فأبيت »[1] .

وفي التجائه الثاني إلى قرية « كنِّيسة أدرين » حصلت لمحمد عبده التجربة الأولى التي غيرت مجرى حياته ، وطبعت جزءاً كبيراً من سلوكه ومواقفه المقبلة .

كان ذلك بفضل خال أبيه الشيخ درويش الذي أخذ بيده منذ اليوم الثاني للجوئه إلى القرية ، فأقرأه في رسائل لمحمد المدني شيخ الشاذلية ، وأخذ يفسر له المسائل الدينية ويرغبه في العلم ، و« فلم يأتِ عليَّ اليوم الخامس إلا وقد صار أبغض شيء إليَّ ما كنت أحبه من لعب ولهو . . . وعاد أحب شيء إليَّ ما كنت أبغضه من مطالعة وفهم » . ويصف عبده تأثير كلام الشيخ الصوفي عليه فيقول : « هذه الكلمات كانت كأنها أحرقت جميع ما كان عندي من المتاع القديم ، متاع تلك الدعاوي الباطلة والمزاعم الفاسدة ، متاع الغرور بأننا مسلمون ناجون وإن كنا في غمرة ساهمين » . « ولم أجد إماماً يرشدني إلى ما وجهت إليه نفسي إلا ذلك الشيخ الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد إلى اطلاق التوحيد »[2] .

---

(1) سيرتي ، الأعمال الكاملة ، ج 2 ، ص 330 .

(2) سيرتي ، ص 330 .

وقد بقي عبده يتردد على الشيخ أثناء دراسته في الأزهر . وعنه أخذ المبادىء الأولى للاصلاح . فقد كان الشيخ درويش متأثراً بتعاليم السنوسية التي تتفق مع الوهابيين في الدعوة إلى الرجوع إلى الاسلام في بساطته الأولى ، وتنقيته من البدع ، وذلك على اثر رحلته إلى طرابلس واجتماعه بأتباع السنوسي هناك[3] .

التحق عبده بالأزهر عام 1865 ، فوسع من دائرة اهتماماته العلمية ، ودرس الفلسفة والرياضيات والمنطق . وتعرف على المشكلات المعقدة التي كان يعاني منها التعليم الاسلامي وعلى النزاعات المتفجرة بين أنصار الاصلاح فيه مثل الشيخ حسن الطويل ، وأنصار المحافظة على القديم .

لكن الحدث الذي طبع بقوة لا مثيل لها حياة محمد عبده وفكره كان دون شك لقاؤه مع السيد جمال الدين الأفغاني . وكان قد بدأ يتلقى عليه بعض العلوم الرياضية والحكمية والكلامية منذ بداية عام 1870 .

كان جمال الدين شعلة من الذكاء والحركة ، وقد بث في عقول تلامذته روح النقد الاجتماعي وزرع فيهم جذوة التفكير الفلسفي ، وحرضهم على الثورة والاهتمام بنهضة المجتمعات الاسلامية ، وتبصرتها بأوضاعها الفاسدة ودفعها إلى رفع النير الأجنبي عنها ومقاومة الظلم والاستبداد .

وعليه تحول عبده من موقف العزلة والتصوف إلى موقف النضال الفلسفي والاجتماعي ، فانخرط في الصراع السياسي ، وكتب في الصحافة وفي الشؤون العامة ، واكتشف أهمية العلوم الفلسفية والانسانية ، فأصبح في طليعة العاملين من أجل الاصلاح . وعن تأثيره عليه يقول عبده : « إن أبي وهبني حياة يشاركني فيها علي ومحروس (وهما أخوان له كانا مزارعين)

---

(3) أحمد أمين **زعماء الاصلاح** ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ص 284 .

والسيد جمال الدين وهبني حياة أشارك فيها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى والأولياء والقديسين »[4] .

بعد تخرجه في الأزهر عام 1877 درَّس محمد عبده فيه المنطق والفلسفة والتوحيد . وكان يقرأ في بيته للمقربين من الطلبة كتاب « تهذيب الأخلاق » لمسكويه و« تاريخ المدنية في أوروبا وفرنسا » لفرانسوا جيزو . أما في دار العلوم فقد تخلى محمد عبده عن ملخصات الطبري وابن الأثير التي كانت تدرَّس كمادة للتاريخ ، وشرح مقدمة ابن خلدون ، كما ألَّف كتاباً في « علم الاجتماع والعمران » لم يصلنا أثره .

بعد إبعاد جمال الدين عن مصر ، أبعد عبده عن التدريس ، ثم عين محرراً في (الوقائع) المصرية ، فجعل من هذه الجريدة الرسمية أداة للرقابة على المصالح العامة والاشراف على أعمال الحكومة وما ينشر في الجرائد العربية والأجنبية ، ومنبراً للنقد الاجتماعي والدعوة الاصلاحية .

وجاءت الثورة العرابية عام 1882 مفاجأة بالنسبة لمحمد عبده ، فلم يكن يتوقع أن تأتي المطالبة بالدستور والحرية قبل أن ينضج الرأي العام وتعم أفكار الاصلاح . فوقف ضدها في البداية وقال :

« إن الأمة لو كانت مستعدة لمشاركة الحكومة في إدارة شؤونها لما كان لطلب ذلك بالقوة العسكرية معنى » . بل خشي أن « يجر هذا الشغب على البلاد احتلالاً أجنبياً يسجل على مسببه اللعنة الى يوم القيامة »[5] .

وعندما رأى أن الأمة مجمعة وراء عرابي ، رمى بنفسه في الثورة وأصبح من أقوى المدافعين عنها . وكتب يرد على منتقديها ، وكأنما كان يرد على موقفه السابق نفسه ، قائلاً إن كوننا تعودنا احتمال الظلم لا يمنعنا من الاهتداء للحرية . وأن العالم كان فريقين ؛ أحراراً يظلمون وعبيداً يطيعون ، وتحققت رغم ذلك الشورى أو الديمقراطية .

---

(4) سيرتي ، م . س .

(5) « السلطة للصوفية المستنيرة » ، أعمال ، ج 1 ، ص 316 .

لكن إخفاق الثورة ، ودخول الانجليز إلى مصر واحتلالهم للقاهرة (14 سبتمبر 1882) وإيداع عبده السجن ثم الحكم عليه بالنفي ثلاث سنوات قد غيرت من نظرته للأمور تغييراً جذرياً ، وجعلته يتخذ موقفاً معادياً بعنف للسياسة وللعمل السياسي .

فمنذ اللحظة التي وصل فيها إلى منفاه في بيروت ، وسنه أربعة وثلاثين عاماً ، جعل من التدريس والاصلاح الاجتماعي والديني محور اهتمامه . وفي هذه الفترة وضع رسالة التوحيد ، وشروح البصائر النصيرية في المنطق . لكن هاجس العمل السياسي عاد إليه فلبى دعوة أستاذه جمال الدين لرئاسة تحرير مجلة (العروة الوثقى) في باريس وإدارة الجمعية الملتئمة حولها . وستكون هذه في الحقيقة آخر تجربة له مع السياسة . فبعد أن أخفق مشروعه الأخير هذا ، حنَّ إلى العودة إلى مصر ، والانكفاء على إصلاح الدين والمجتمع ، وهو ما ينسجم مع شخصيته ومواهبه . واعترف هو بإخفاقه عندما كتب يقول : « أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدره ، وليدِ الله بعد تدبره ، لأنني قد عرفت أنه ثمرة تجنيها الأمم من غراس تغرسه وتقوم على تنميته السنين الطوال، فهذا الغراس هو الذي ينبغي ان يعنى به الآن »[6] .

والواقع ان هاجس السياسة لم يشكل إلا « مغامرة » مؤقتة في حياته دفعه إليها حبه لأستاذه جمال الدين وتأثره الشديد بمناخ الثورة العرابية ، فسرعان ما عاد بعد ذلك إلى إصلاحه التربوي والاجتماعي . وعندما حانت الفرصة للعودة الى مصر بصدور عفو الخديوي توفيق عنه (1888) قبل عبده بشرط الابتعاد عن العمل السياسي ، وهو ما عمل من اجله اللورد كرومر الحاكم العسكري البريطاني الذي أراد أن يوجه الرأي العام من خلاله نحو اهتمامات تبعده عن السياسة .

عين عبده بعد عودته قاضياً أهلياً قبل أن يصبح مستشاراً في محكمة

---

(6) سيرتي ، **أعمال** ، ج 2 ، ص 320 .

الاستئناف ، ثم عضواً في مجلس ادارة الأزهـر (1895) وأخيراً مفتيـاً للديار المصرية (1899) وعضواً في مجلس الشورى . وخلال هذه الفترة عاش عبده عن قرب مشاكل المؤسسات الأهلية ، وقدم مشاريع متعددة لاصلاحهـا ، وأهمهـا إصلاح الأزهـر ونظام التعليم الـديني . وقد تعـرض نتيجـة ذلـك لتهجمات بعض شيوخ الأزهـر كما تعـرض لانتقادات الـوطنيين المصـريين الذين أخذوا عليه مهادنته للأنكليز ، فزادت عـزلته وكبـر عداء الخـديوي له ، فاضطر إلى الاستقالـة من مجلس إدارة الأزهر عـام 1905 . وما لبثت صحته أن ساءت وعـزم على السفـر إلى أوروبا لـلاستشفاء ، لكن القـدر فاجأه ، فتـوفي في الاسكندريـة في 11 يوليـو (تموز) 1905 ، وكـان له من العمر ستة وخمسون عاما ودفن بمقبرة المجاورين .

2 ـ مذهب الاصلاح :

لم يكن محمد عبده فيلسوفاً ولا مؤرخاً أو عالم اجتماع حتى يترك لنـا نظرية متكاملة في التطور الانساني والتاريخي . ولكنه كان مصلحاً اجتماعياً اراد تغيـير الأوضاع التي كـانت سائـدة في عصره نحـو الأفضل ، وكـانت فلسفته النظرية وسيلة في خدمة الاصلاح وتأكيد شرعيته وشروطه .

كانت مسألة الاصلاح تطرح على العرب أسئلة لم تكن تعرض عـلى الفكر الاسلامي من قبل حول طبيعة التأخر الاجتماعي والركود الفكـري والاقتصادي ، وتمتد لتشمل أسباب نهضـة الأمم وتطور الحضـارة ، وسبل التغلب على التأخر والجمود .

وكانت الآراء مختلفة ومتعارضة في تفسير أسباب هذا الجمود وتحديد معاني النهضة ووسائل تحقيقها . فكان فريق من العلماء قد حمل راية الدفاع عن الدين كما فهمه ضد كل تجديـد أو إبداع أو تـأثير خـارجي . وكان في مواجهته فريق من المثقفين تأثروا بالفلسفة الغربية ونظريات داروين الطبيعية وآمنـوا أن التطور سنـة كونيـة ، وأن ما طـرأ على المجتمعـات الغربيـة من نهضة ، لا بد أن يصل الى المجتمعات الشرقية ، وأن ثمن ذلك هو الابتعاد عن الفلسفات والمذاهب اللاهوتية والدينية والأخذ بالعلوم الطبيعية .

وقد رفض محمد عبده كغيره من الاصلاحيين الخضوع لهذا الاختيار المطلق بين الدين والعلم . ورأى أن معنى الموقف الأول هو إهمال الاستفادة من ثمرات العلم والتقدم والحضارة ، كما أن معنى الموقف الثاني إهمال الحاجة إلى تجديد الدين وإخراجه من الجمود الذي وصل إليه . وهكذا جاء مذهبه محاولة للتأليف بين حاجات الاصلاح العلمي ، وضرورات التجديد الديني ، أي بين العلم والدين والعقل والنقل . واعتبر تفاعلهما وتضامنهما الشرط الأول لبلوغ النهضة . وهذا ما سمي بمذهب الاصلاح .

وقد بلور محمد عبده نظريته هذه في نقده المنتظم لكل من الفريقين اللذين يتفقان على وضع العلم في تعارض قاطع مع الدين . وقال في رده على الفريق التقليدي مؤكداً وجود القوانين الثابتة والكونية التي تؤسس للعلم : « إن لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل ، والسنن والطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار ، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس ، ويعبر عنها قوم بالقوانين (. . .) إن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل ، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله ويبني عليها سيرته وما يأخذ به نفسه ، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء »[7] .

وهذه القوانين الشاملة لكل المجتمعات بصرف النظر عن دينها لا تدرك إلا بالعقل ، والعلوم هي سبيل التوصل إليها . ولذلك فإن الأخذ بهذه العلوم ، وفي مقدمتها علم التاريخ الذي يرشدنا الى قوانين النهضة والتأخر ، هو واجب ديني . فالأمة « إنما تكون أمة بدينها ولغتها وأخلاقها وعاداتها ، فإذا لم يحفظ خلفها عن سلفها هذه المقومات بحفظ تاريخها تكون عرضة للتغير بتأثير حوادث الزمان وتقلبات شؤون الاجتماع مع جهل المتأخر بما كان عليه المتقدم ، وبكيفية التغيير الضال للجهل بالتاريخ »[8] .

---

(7) الاضطهاد في الاسلام والنصرانية ، **أعمال** ، ج 3 ، ص 284 .

(8) تفسير سورة البقرة ، **أعمال** ، ج 4 ، ص 180 .

فالتاريخ هو « المرشد الأكبر للأمم العزيزة اليوم إلى ما هي فيه من سعة العمران وعزة السلطان »[9] . وكان القرآن هو المرشد الأول للمسلمين إلى العناية بالتاريخ ، كما كان الاعتقاد بوجوب حفظ السنة وسيرة السلف هو المرشد الثاني إلى ذلك . « فلما صار الدين يؤخذ من غير الكتاب والسنة أهمل التاريخ ، بل صار ممقوتاً عند أكثر المشتغلين بعلم الدين »[10] .

وبعد أن أثبت للتقليديين توافق العلم الحديث مع الدين ، كان عليه أن يثبت أيضاً للمحدثين موافقة الاسلام لهذه العلوم ، وتأييده لها . وقد فسر الابتعاد عنها في المجتمعات الاسلامية بسوء السياسات المدنية لقادتها ، وجهل علمائها بحقيقة الدين . ولكن للدين وظيفة إلى جانب العلم ينبغي عدم نسيانها . فالعقل وحده « لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي ، كما لا يستقل الحيوان في إدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها ، بل لا بد معها من السمع لادراك المسموعات مثلاً ، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل » . ولكن هذا لا يعني الانتقاص من سلطة العقل حتى في الشؤون الدينية فهو « صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، والاذعان لما تكشف من معتقدات وحدود أعمال . كيف ينكر على العقل ذلك وهو الذي ينظر في أدلتها ليصل منها إلى معرفتها ، وإنها آتية من قبل الله »[11] .

ولا يقضي التصديق بالعقيدة الإلهية قبول ما هو من باب المحال « المؤدي إلى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد ، فإن ذلك مما تتنزه النبوات عن أن تأتي به ، فإن جاء ما يوهم ظاهره ذلك في

---

(9) ن . م .

(10) ن . م .

(11) رسالة التوحيد ، أعمال ، ج 3 ، ص 426 .

شيء من الوارد فيها ، وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد »[12] .

والذي سمح لعبده أن يقيم هذا التوافق بين العلم والدين وهو جوهر العقلانية الاصلاحية ، هو تمييزه الواضح بين وظيفة كل منهما ومجال عمله في المجتمع . وليس التعارض الظاهر بينهما إلا من ثمرات الخلط بين هذه الوظائف . إذ « ليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات ، فليس مما جاءوا له تعليم التاريخ ، ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب . . . ولا ما استكن من طبقات الأرض . . . ولا ما تحتاج إليه النباتات في نموها . . . وغير ذلك مما وضعت له العلوم . . . فإن ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة ، هدى الله إليه البشر بما أودع فيهم من الادراك »[13] .

« فلا يجوز أن يقام الدين حاجزاً بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الامكان ، بل يجب أن يكون الدين باعثاً لها على طلب العرفان ، مطالباً لها باحترام البرهان »[14] .

فالدين ، إضافة إلى دوره في تحديد غايات الانسانية وتعريف الانسان بوجود الله ، وحثه على التمعن في سننه وبدائعه ، هو أساس الوحدة الاجتماعية ومبدأ العصبية التي تخلق التضامن بين البشر ، والتي بدونها تزول الغلبة ويمتنع التقدم. فإذا زال أو ضعف تشتت شمل الجماعة ، وقلت مقاومتها لأعدائها . ونقص سعيها لتحصيل الكمالات الانسانية ومنافسة غيرها على بلوغ سبل العلم والمدنية . وقد ظهرت آثار ذلك في ما تعانيه المجتمعات الاسلامية من تحلل أخلاقي وزوال للعصبية وتراجع

---

(12) ن . م .
(13) ن . م . ص 422 .
(14) ن . م . ص 423 .

للحضارة وخضوع للأجنبي : « إن إفراطنا في تقليد الأوروبيين ، ومجاراتهم في عاداتهم التي نظنها تفوق عاداتنا البسيطة ، فعل في نفوس غالب الأغنياء منا فعلاً غريباً ، صرف نظرهم إلى اللذائذ ، واستكمال لوازم الترف والنعيم ، وأحدث في نفوسهم غفلة عما يحفظ ذلك عليهم بل يوجب ازدياده لديهم ، وهو الوقوف على الطريق المستقيم الموصل إلى اكتساب المجد الحقيقي والشرف الذاتي »[15] .

فالدين هو الحافز الرئيسي عند الأمم للعمل ، وهو المصدر الأساسي للوحدة وللتعاضد الذي يعتبره محمد عبده السند الأساسي لتطور المجتمعات ونهضتها ضد مستعبديها .

فلو تأملنا سير التقدم الأوروبي كما يقول « لرأينا أسباب التقدم يجمعها سبب واحد : وهو إحساس نفوس الأهالي بآلام صعبة الاحتمال ، من ظلم الاشراف (النبلاء) ، وغدر الملوك ، وضيق وجوه الاكتساب ، ونفرة دينية على المسلمين الذين استولوا على حرمهم المقدس ، وهذا الاحساس هو الذي دعا الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج من هذه الآلام ، فطالبوا لذلك أسباب متنوعة ، أقواها التعاضد والتعاون على ترويج وسائل الكسب وافتتاح أبواب الرزق »[16] .

وباختصار : « إذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق وإصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها ، ولأهله من الثقة به ما بيناه ، وهو حاضر لديهم ، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره »[17] .

يرجع هذا الموقف من الدين كما هو ظاهر من كتاباته إلى نظرة تاريخية واجتماعية عميقة لمسألة التطور والتقدم ، كانت تميزه عن النظرة اللاهوتية

---

(15) « كلام في خطأ العقلاء » **أعمال** ، ج 1 ، ص 302-303 .
(16) ن . م . ص 301 .
(17) **أعمال** ، ج 3 ، ص 231 .

التقليدية ، وعن النظرة الوصفية والميكانيكية التجريدية لجماعة التطور الطبيعي .

فهو وإن آمن بوجود قوانين موضوعية للتطور ، إلا أنه لم يعتبر الوصول إليه عملية سريعة وسهلة وتلقائية . إنه ينطوي بالأساس على صراع دائم بين الأمم ، وداخل المجتمعات ذاتها . فهو يكتب في الوقائع المصرية قائلاً[18] : « إذا سبرنا أخبار الأمم ، نعلم يقيناً أن الهيئة الاجتماعية البشرية ما وصلت الى درجة من درجات التمدن والحضارة في وقت من الأوقات دفعة ، بل لا بد - كما يشهد العيان - أن تسبق أمة من الأمم إلى غاية في المدنية ، فإذا نظرت إلى جارتها وقد بقيت في مركزها متأخرة عنها . . . فأدركت حقيقة ضعفها . . . ووقفت وقفة الحائر المتفكر إلى أن يرشدها التأمل إلى أن هذه ما وصلت إلى ما وصلت إلا بالعلم والعمل ، المتوقفين على الكد والاجتهاد ، فتندفع وراء الجد بحكم الاضطرار حتى تصل إلى ما وصلت إليه أو تكاد » . وبما أن حب التسابق طبيعة في الناس « فلا تراهم يقفون لدى نقطة ، بل متى وصلوا إلى حد ما من حدود التقدم ، فلا يمضي زمن طويل حتى يقال إن أمة كذا انتهزت فرصة عظيمة وفتحت باباً من أبواب التقدم . . . فتضطرب الهيئة الاجتماعية البشرية من هذا النازل الذي لم يكن في الحسبان ، ولا تسكن خواطر بقية الأمم والممالك حتى ينساقوا إلى هذه الخطوة التي خطاها غيرهم على غفلة منهم وهم كارهون »[19] .

ولا بد أن نشير هنا إلى هذه النزعة الانسانية والعالمية التي سمحت لعبده بطرح مسألة التقدم في إطارها التاريخي العام . وتتأكد هذه النظرة في موقفه من الانسان الذي يصبح بالعقل الذي لديه « غير محدود الاستعداد ، ولا محدود الرغائب ، ولا محدود العلم ولا محدود العمل ، فهو على ضعف

---

(18) « التمرن والاعتياد » **أعمال** ، ج 3 ، ص 65 .

(19) ن . م . ص 67 .

أفـراده يتصـرف بمجمـوعـه في الكـون تصـرفـاً لا حـد لـه بـإذن الله وتصريفه »[20] .

وفي الواقع ، إن وحدة العلم والدين ليست توقيفاً سـطحياً ، وإنما هي تركيب يعطي للعقل الدور الأول في تفسير العالم والدين معاً . واذا لم يتعارضا فلأن العقل يظل هو الحاكم بينهما .

لم يبن محمد عبده نظرته على تأمل فلسفي جديد ، فهو في إثبات النبوة يتابع سنة المتكلمين ، كما يكتفي من اجل تأكيد دور العقل بوصفـه كقدرة بشرية ذاتية على فهم القوانين الكونية وإدراكها . لكن عبده جعل من هذا الاتفاق بين العلم والـدين أساسـاً لصرحـه الاصلاحي بـأكمله . وأصبح الاصـلاح يعني عنـده العمـل عـلى المستـوى النـظري والعمـلي ، الشعبي والـرسمي ، من اجل إزالـة التعارض « الـظاهر » بينهـما . فهذه الـوحـدة الجوهرية العقلية هي في الواقع المفتاح لكل اصلاحاته العملية . وبهذا المعنى فإن الاصلاح يقوم على محاربة مظاهر التعارض التي تمنع هـذا الجوهـر من الظهور . ويتحقق التقدم بقدر ما ينجلي هذا الجوهر ويتغلب على العوارض الـظاهرة . بـذلك لم يضمن عبـده إمكانيـة الاصلاح فقط ، ولكنـه جعل التضامن الحاصل بين العلم والدين على صعيد الواقع معياراً له ، وتأكيـداً لصحته وشرعيته . ومن هنا أصبح تخليص الدين من التشويهات التي طرأت عليه وعارضت بينه وبين العلم المحور الأساسي للجهد الاصلاحي الـذي اصبح ميدانه الأول التربية العقلية ، أو تحرير الوعي .

3 ـ برنامج الاصلاح :

لم يكن هـدف محمد عبـده إذن من تأويله العقـلي ، كما ذكـر بعض المحللين ، إنقاذ الدين بقدر ما كان فتح باب العقل العربي لاستقبال العلم وتوطينه . ويمكن تلخيص برنامـج الاصلاح الـديني على هـذا الأساس في ثلاث مهام رئيسية : 1) إثبات الجوهر العقـلاني للاسـلام ضد التقليـديين

(20) تفسير سورة البقرة ، **أعمال** ، ج 4 ، ص 136 .

والخصوم المحدثين معاً . 2) بناء علم العقيدة على أسس عصرية ، أي تتفق مع معطيات العصر . 3) إصلاح التعليم كي يتاح لهذا التصور العقلاني أن ينتشر على أوسع نطاق .

وفي سبيل تحقيق المهمة الأولى ، اعتبر عبده أن مصدر التشويهات التي لحقت بالاسلام جهل الحكام واتساع نفوذ الطرق الصوفية وسيطرتها على عقول العامة ، وتحويلها الدين إلى طقوس تحث على الدروشة والتعلق بالكرامات وتقديس الأولياء والاتكالية مع ترك العمل والجهد[21] . ثم أخيراً ، استسلام العلماء أمام هذه الطرق وتخليهم عن وظيفتهم العقلية .

لكن عداء محمد عبده لما أدت إليه الطرق الصوفية لم يمنعه من إعطاء مكانة هامة في الحياة الدينية للتجربة الصوفية ، وذلك ضد مواقف العلماء الحنابلة في الماضي وأتباعهم في الحاضر . ففي مكان آخر ، يدافع عبده عن الصوفية الكلاسيكية ويقول : « لم يوجد في أمة من الأمم من يضاهي الصوفية في علم الأخلاق وتربية النفس . . . وإنه بضعف هذه الطبقة وزوالها فقدنا الدين . . . وأن سبب ما ألمّ بهم تحامل الفقهاء عليهم ، وأخذ الأمراء بقول الفقهاء فيهم »[22] .

ويمكن القول أن محمّد عبده سار في ذلك على مبدأ الامام الغزالي الذي دعا إلى إيجاد نوع من التوازن في الدين بين التجربة الوجدانية وبين الشريعة والنظام العقلي . « فالدين الكامل ـ عنده ـ عقل وقلب ، وبرهان وإذعان ، فكر ووجدان ، فإذا اقتصر دين على احد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمتيه ، وهيهات أن يقوم على الأخرى . ولن يتخالف العقل والوجدان حتى يكون الانسان الواحد إنسانين والوجود وجودين »[23] . ومع ذلك فإن عبده مال في الممارسة إلى مذاهب الوهابيين والتنزيهيين

---

(21) « الاحتجاج على ترك العمل بالقدر من عقائد الملحدين » ، **أعمال** ، ج 3 ، ص 153 .

(22) **أعمال** ، ج 3 ، ص 530 .

(23) الاضطهاد ، **أعمال** ، ج 3 ، ص 334 .

عموماً ، وجميعهم كانوا يخشون من تأثير مذاهب الحلول ووحدة الوجود والعقائد الشعبية النازعة إلى تقديس الأولياء ، على صلاح الشريعة وثبات التوحيد والسلطة الدينية . وهذا ما يفسر الاتجاه الذي سارت عليه الفلسفة فيما بعد وعودة مفكريها وعلى رأسهم رشيد رضا إلى مذهب الحنابلة .

أما فيما يتعلق ببناء لاهوت عقلاني ، فقد تأثر عبده بآراء المعتزلة والماتريديين خاصة ، كما ذكر هو نفسه . وقد صاغ آراءه في كتابه رسالة التوحيد ، وفي رده على « هانوتو » . وكان هذا الأخير قد ربط بين عقائد المسلمين في ذات الله والقضاء والقدر ، وبين حالتهم الاجتماعية والحضارية . وذكر أن فكرة التنزيه فصلت الانسان عن الله ونزلت به إلى أسفل درك حيواني بينما رقت عقيدة التثليث المسيحية به إلى المقام الإلهي ، بما أكدته عنده من ألوهية واختيار فردي[24] .

وقد رد عبده على ذلك مؤكداً أن عقيدة التنزيه قد حررت الانسان من الوسائط التي كانت تفصله عن ربه وجعلته يقوم بين يديه وحده وبلا واسطة ، وفتحت له مراتب الكمال ينالها باستعداده وعمله . أما القضاء والقدر فهي مسائل خلافية موجودة في كل الديانات . ولا يعني مذهب القضاء والقدر في الاسلام إلا اعتقاداً برعاية الله لعباده ومُساندته لهم . فإذا « اعتقدت بقصور فضل الله عنك وقفت نفسك حيث وضعتها ولن تستطيع إلى التقدم سبيلاً ، هكذا يرفع الاسلام الصحيح نفس صاحبه ، وهذا هو معنى الاسلام والاستسلام الذي أخطأ في فهمه « مسيو هانوتو »[25] . وفي نفس إطار الدفاع عن العقيدة الاسلامية رد عبده على أنطون فرح مشيراً إلى اعتناء الاسلام بالعقل والعلوم العقلية والفلسفية وتشجيعه لها .

لكن جهد محمد عبده الأكبر في إصلاحه الديني كان تفسيره ، الذي لم يتسن له إكماله ، للقرآن . وهو أول تفسير عصري تجاوز الطرق

---

(24) أعمال ، ج 3 ، ص 207 .
(25) أعمال ، ج 3 ، ص 218 .

التقليدية ، وابتعد عن التفاسير القديمة المتواترة وما ارتبط بها من روايات جانبية وتأويلات سريعة . وقد انتقد عبده تفاسير الفقهاء السائدة واتهمها بالنقل دون مناقشة عن الكتب المتأخرة ، « واختراع الوجوه من التأويل والاغراب في الابعاد عن مقاصد التنزيل »[26] . واعتبر أن أساس التفسير العقلاني الرجوع إلى القرآن نفسه « وتفهم أوامره ونواهيه ، ومواعظه وعبره ، كما كان يتلى على المؤمنين والكافرين أيام الوحي » ، وعدم النظر إلى وجوه التفاسير « إلا لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العرب منه ، أو ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله ، ثم اذهب إلى ما يشخصك القرآن إليه ، واحمل بنفسك على ما يحمل عليه ، وضم الى ذلك مطالبة السيرة النبوية واقفاً عند الصحيح المعقول حاجزاً عينيك عن الضعيف والمبذول »[27] .

ولم يكتف في تفسيره أن يكون مستجيباً لمعطيات العصر غير متناقض مع العلم فقط ، وإنما سعى فيه أيضاً إلى الربط بين التأويل وحاجات المجتمع الروحية والأخلاقية والاجتماعية. واتخذه مناسبة لنشر آرائه الاصلاحية . ولذلك كان يعتبر أن على الراغب في « تفسير القرآن أن يلم بعلم أحوال البشر وكيف اتحدوا وكيف تفرقوا وما معنى تلك الوحدة »[28] .

لكن رغم تأكيده على استخدام العقل الذي هو « قوة من أفضل القوى الانسانية ، بل أفضلها على الحقيقة »[29] ، لم يقع في خطأ التفسير « العلمي » الذي يسعى إلى استخراج الحقيقة العلمية من النص ، كما فعل بعض المفسرين اللاحقين . فوظيفة النص ليست تبيان العلوم الطبيعية والفلكية و« إلا لكان يجب أن تعطل مواهب الحس والعقل وينزع الاستقلال

(26) **أعمال** ، ج 4 ، ص 16 .
(27) رسالة إلى ش . ي . **أعمال** ، ج 1 ، ص 589 .
(28) **أعمال** ، ج 4 ، ص 13 .
(29) الاضطهاد ، **أعمال** ، ج 3 ، ص 298 .

من الانسان ، ويلزم أن يتلقى كل فرد من أفراده كل شيء بالتسليم »[30] .

« فالقرآن يذكر إجمالاً من آثار الله في الأكوان ، تحريكاً للعبرة ، وتذكيراً بالنعمة ، وحفزاً للفكرة لا تقريراً لقواعد الطبيعة ولا إلزاماً باعتقاد خاص في الخليقة »[31] .

ولذلك لا يلزم القرآن اعتقاد خاص في أمر العلم . فالعلم نظريات تتغير حسب معرفتنا بقوانين الطبيعة ، والدين عقائد وعبادات ثابتة ومرتبطة بالوحي . وقد أظهر عبده إيمانه بقدرات العقل والانسان في تفسيره الجديد لمعنى الاستخلاف مثلاً إذ قال : الانسان يكون خليفة بالعلم وما يتبعه . . . ومعنى الخليفة « أن علم الملائكة وعملهم محدودان وأن علم الانسان وعمله غير محدودين ، وبهذه الخاصة التي فطر الله الناس عليها كان الانسان أجدر بالخلافة من الملائكة »[32] .

أما اصلاح التعليم الديني ، فأساسه بالنسبة لعبده إصلاح الأزهر ، فبقاؤه « متداعياً على حاله في هذا العصر محال ، فهو إما أن يعمر وإما يتم خرابه ، وإنني أبذل المستحيل في عمرانه » . ويشمل هذا الاصلاح إصلاح البرامج كما يشمل إصلاح نظم التربية . فلم يعد من المقبول حصر أنظار الطلبة في كتب فقهية مكرورة ولا تجديد فيها . فإن « الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم ينص عليها في هذه الكتب ، فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم ؟! هذا لا يستطاع ، ولذلك اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ولجأوا إلى غيرها »[33] .

ولكن الهدف الأكبر ينبغي أن يكون إصلاح التعليم عموماً ، ولذلك وضع عبده لوائح لاصلاح التعليم في سورية ، وفي الدولة العثمانية إضافة

---

(30) **أعمال** ، ج 4 ، ص 486 .
(31) **الاضطهاد** ، ج 3 ، ص 279 .
(32) **أعمال** ، ج 4 ، ص 137-138 .
(٣٣) **أعمال** ، ج 3 ، ص 196-197 .

إلى لوائح التعليم الديني والرسمي في مصر . ورأى في التعليم القائم ميدان منافسة على الحصول على الشهادات لا وسيلة لتكوين الطلبة ليكونوا رجالاً صالحين يحسنون القيام بالعمل الذي يفوض إليهم في الحكومة أو غيرها[34] . فليس في المدارس الحكومية شيء من المعارف الحقيقية ولا من التربية الصحية ، وإن كان فيها شيء من ذلك فإن طريقة التعليم القائمة على الحفظ تفسد ثمراته .

وإصلاح التعليم يتم بتوحيده وتجاوز الخلاف بين مدارس دينية ورسمية وأهلية وأجنبية ، ثم بتعميم التربية على أوسع نطاق « حتى تثبت في البلاد جراثيم العقل والادراك ، وتنمو روح الحق والاصلاح ، وتتهذب النفوس »[35] ورأى عبده أن يراعى في تعميم التعليم طبقات او درجات ثلاث تختص الأولى منها بتأهيل أصحاب الصناعة والتجارة والزراعة ومن يتبعهم ، وتختص الثانية بتأهيل رجال السياسة والدولة وحماتها من ضباط العسكرية وأعضاء المحاكم ورؤسائها ، وتختص الثالثة بتأهيل طبقة العلماء من أهل الارشاد والتربية ، أي المعلمين والمدرسين في كل المستويات .

وقد أراد عبده أن يجعل من دار العلوم المركز الأول لتأهل هذه الطبقة الأخيرة ، حتى « ينتهي أمرها إلى أن تحل محل الأزهر ، وعند ذلك يتم توحيد التربية في مصر »[36] . ودعا إلى حصر مهنة التعليم في البلاد بخريجيها ، وإعطائهم حق التدريس في الأزهر نفسه . أما فيما يتعلق بطرق التدريس فقد ذكر أن على المدرس « أن يفتح للطالب باب النظر بنفسه في العلوم ، فيبين له القاعدة مثلاً ، ثم يطالبه بما يراه في انطباقها على جزئياتها في العمل ، فإنه إذا عوده على أن يقول له كل شيء ، وأن يقوده في كل أمر ، وقف ذهنه عند حد الاتباع ، وصعب عليه أن يحقق شيئاً بنفسه »[37] .

(34) أعمال ، ج 3 ، ص 42 بما هو الفقر الحقيقي في البلاد ؟

(35) ن . م .

(36) ن . م . ص 119 .

(37) ن . م . ص 119 .

ومن المسائل المرتبطة بالاصلاح الديني والعلمي ، والتي عرض لها محمد عبده ، مسألة اللغة العربية . وفي ذلكم يقول : « إن اللغة العربية في حاجة إلى إصلاح آخر فوق إصلاح التعليم لفنونها وآدابها ، وإتقان الكتابة والخطابة فيها ، وهو ما فعله الفرنسيون وغيرهم من شعوب في أوروبا ، من تأليف المجامع ووضع المعاجم اللغوية وتاريخ تطور اللغة وما دخل فيها من اصطلاح ومعرب وغيره ، والمعاجم العلمية وفلسفة البيان والانتقاد وغير ذلك »[38] .

وقد قام بجهد بارز لاصلاح أسلوبه هو نفسه والابتعاد به عن الأساليب القديمة ودفعه نحو السلاسة والدقة وتطويعه ليعبر عن الأفكار الجديدة . كما قام بجهد كبير في تحقيق كتب التراث وإحيائه لهذا الغرض . وأنشأ لذلك جمعية إحياء العلوم العربية (1899) ، وقام بنفسه بنقد وتحقيق كتب عديدة منها : فتوح الشام الذي شكك بنسبته الى الواقدي ، وحقق في البلاغة كتاب أسرار البلاغة ودلائل الاعجاز للجرجاني ، وفي الفقه ، المدونة للامام مالك ، وفي المنطق ، البصائر النصيرية للطوسي ، وفي الأدب مقامات بديع الزمان الهمذاني ، وفي الفكر الجامع والحكمة نهج البلاغة للامام علي بن أبي طالب .

4 ـ الاصلاح والدولة :

أرجع محمد عبده فساد الأوضاع السياسية الى سبب رئيسي هو فساد تربية الحاكم والمحكوم معاً ، حتى جهل الأول مسؤولياته تجاه الأمة ، وغابت عن الثاني حقوقه على الحاكم . ولذلك اعتبر أن اصلاح التربية الاسلامية هو الطريق إلى اصلاح الأوضاع السياسية . وقد أقام على هذه الرؤية نظريته التي تجعل من تكوين الرأي العام وتقدم تربيته حجر الزاوية في العمل السياسي من أجل التغيير . ومن الطبيعي أن يؤدي به ذلك الى تبني الليبرالية السياسية ورفض الثورية والانقلابية التي تعتقد أنها بمجرد

(38) ن . م . ص 174 .

تغييرها للمراسيم القانونية قادرة على تغيير المجتمع وإصلاحه .

ومن هذا المنظور انتقد عبده أيضاً المثقفين « العلمانيين » الراديكاليين الذين أرادوا تطبيق النظم والقوانين الأوروبية كما هي ، ودون مراعاة الحالة الاجتماعية والتدرج فيها ، فقال انهم « يضرون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح ، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح » . فلا يمر وقت طويل حتى يرجع الأمر إلى أسوأ مما كان[39] . وذكر في مقاله « اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم » أن هيئة النظام المدني لأمة من الناس ليست سوى « صورة لمادة الملكات التي اكتسبتها أفرادها ، من مألوفاتها وعوائدها التي نشأت عليها سواء كانت ممدوحة أو مذمومة » . فأي تغيير في القوانين يستدعي تغييراً مسبقاً لهذه الملكات والعوائد . وهذه مهمة التربية الحقيقية[40] .

ورغم مشاركة عبده الهامة في العمل السياسي مع جماعة العروة الوثقى ، وفي الحزب الوطني ، وتحريره لمعظم اللوائح والمراسلات المتعلقة بها ، إلا أن جهده الرئيسي انصب على توضيح المفاهيم السياسية الجديدة ونشرها وتكوين موقف عقلاني لدى الرأي العام من مسائل السياسة العقلية والشرعية ، والسلطة الدينية والمدنية ، والشورية والدستور ؛ وذلك اضافة إلى عمله في ميدان إصلاح القوانين والمحاكم والقضاء ، أي السلطة القضائية .

ويمكن القول ان عبده جعل السياسة من اختصاصات العقل عموماً ، ولو أنه ترك للشريعة مجال تحديد الغايات والمقاصد الكبرى ، أي العدالة بالدرجة الأولى . وهكذا نظر الى القانون نظرة وضعية فقال : « إن أفضل القوانين وأعظمها فائدة هو القانون الصادر عن رأي الأمة العام ،

---

(39) **أعمال** ، ج 1 ، ص 298-299 .

(40) **أعمال** ، ج 1 ، ص 315 .

أعني المؤسس على مبادىء الشورى ، وإن الشورى لا تنجح إلا بين من كان لهم رأي عام يجمعهم في دائرة واحدة »[41] .

أما مبادىء الشورى فهي ببساطة النظام التمثيلي المعروف . وبما أن الشرع لم يخصص طريقة معينة لممارستها « سمح لنا أن نوافق في كيفية الشورى ، الأمم التي أخذت بهذا الواجب وأنشأت له نظاماً مخصوصاً » . وفي ذلك يستشهد بابن قيم الجوزية الذي يقول : « إن إمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان ، فهناك شرع الله ودينه والله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشيء ، ثم ينفي ما هو أظهر منه وأبين »[42] . وقول عمر بن الخطاب : « ما تشاور قوم إلا هدوا لأرشد أمرهم »[43] . بل إن استعداد الناس لأن ينهجوا المنهج الشوري غير متوقف على أن يكونوا متدربين في البحث والنظر على أصول الجدل المقررة لدى أهله ، بل يكفي كونهم نصبوا أنفسهم وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح عن نظام موافق لمصالح البلاد وأحوال العباد »[44] .

فالسلطة في نظره مدنية ومصدرها في الاسلام الشعب ، وليس للاسلام إمام إلا القرآن .

ومن المنطقي أن ينتقد عبده السلطات الاستبدادية التي رأى في محمد علي وأسرته تجسيداً حياً لها . ولكنه كان يعتقد في الوقت نفسه أن الوصول إلى النظام الشوري يستدعي وقتاً طويلاً وجهداً اصلاحياً وتربوياً متعدد الوجوه كما قلنا سابقاً . ولذلك رأيناه يطالب عندما ييأس وتحت تأثير الأفغاني دون شك ، بفكرة المستبد العادل ، الذي يستطيع أن يحقق بعدله « في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً »[45] .

---

(41) « **الشورى والقانون** » ، **أعمال** ، ج 1 ، ص 364-365 .
(42) **أعمال** ، ج 1 ، ص 354 .
(43) ن . م .
(44) **أعمال** ، ج 1 ، ص 364-365 .
(45) **أعمال** ، ج 2 ، ص 716 .

ومعنى المستبد هنا ليس المتعسف ، وإنما « أن يرجع الأمر في تنفيذ الشريعة إلى فرد واحد ، فهو غير ممنوع في الشرع ولا في العقل . لكن تقييد الحاكم بالشريعة غير كاف ، إذ لا بد من طائفة تتحقق بمعاني الشريعة فيقومونه عند انحرافه ويحضونه على ملازمتها »[46] . ولذلك فإن من مستلزمات الشورى سن القوانين التي تضبط الأعمال وتبين الحقوق والواجبات . « فإن ترك الأمة بدون مثل هذا القانون إنما يوقع أفرادها في الحيرة ويأخذ على أيديها في كل عمل أرادت الاقدام عليه »[47] .

رد محمد عبده على الاسلاميين الذين يدمجون السياسة بالدين ويرفضون لذلك التجديد ، مبيناً أن المسلمين لم يعرفوا في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية ، وأن أمراءنا السابقين « لو اعتبروا أنفسهم أمراء الدين لما استطاعوا المجاهرة بمخالفته في ارتكاب المظالم والمغالاة في وضع المغارم والمبالغة في التبذير الذي جر الويل على بلاد المسلمين »[48] . كما اضطر الى الدفاع عن الاسلام ضد خصومه الذين يتهمونه بالتيوقراطية بناء على موقف الاسلاميين المتشددين ، فاعتبر أن السلطة المدنية هي اصل من أصول الاسلام انتقل الى الغرب « وما أجله من أصل ، قلب السلطة الدينية والاتيان عليها من أساسها »[49] . وأكد أن الامام في الاسلام لا يختلف عن غيره من الناس في العصمة أو في المكانة في تفسير الدين . والأمة أو نواب الأمة ، هي التي تنصبه ، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه ، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها ، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه[50] . « فإن شئت أن تقول :

---

(46) **أعمال** ، ج 1 ، ص 350 .

(47) ن . م . ص 382 .

(48) ن . م . ج 3 ، ص 233-234 .

(49) ن . م . ص 284 ، الاضطهاد .

(50) ن . م . ص 287 .

إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم ، فأنا معك من الشاهدين »[51] . فالسياسة هي أصل الفساد .

في الواقع ما لبث اهتمام عبده السياسي حتى تحول إلى اهتمام بإصلاح القوانين المختلفة والمتضاربة ، والفوضى القضائية التي كانت سائدة في عصره . وزاد من هذا الاهتمام خيبة أمله بالثورة العرابية وبقادتها . وهكذا أعطى للأحوال الشخصية قسطاً كبيراً من جهده ، وركز النظر فيها على أوضاع الأسرة ، وأوضاع المرأة بشكل خاص . فطالب بمساواتها بالرجل دون تمييز في ميادين المعرفة والحياة . وسند موقفه إلى الآية الكريمة : ﴿ **ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف** ﴾ (البقرة 228) ، وإلى حديث ابن عباس عن الرسول ﷺ : « إني أحب أن أتزين لامرأتي كما أحب أن تتزين لي » . ونسب فشل الزواج الى تعلم الرجل وبقاء المرأة محبوسة في بيتها[52] . وأجاز إلغاء تعدد الزوجات : « فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات ، كما هو مشاهد في أزماننا ، أو نشأ عن تعدد الزوجات فساد في العائلات وتعدٍ للحدود الشرعية الواجب التزامها . . . (حقٌّ للحاكم) أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط ، على حسب ما يراه موافقاً لمصلحة الأمة »[53] . وأعطى حق الطلاق للمرأة إذ « مهما ضيقنا حدود الطلاق فلا يمكن أن تنال المرأة ما تستحق من الاعتبار والكرامة إلا إذا منحت حق الطلاق » ، وهو ما يقرره الإمام مالك « إذا كان للمرأة ضرر في الزواج » وأبو حنيفة إذا وضعت المرأة حقها في الطلاق شرطاً للزواج[54] .

بيد أن اصلاح قانون الأحوال الشخصية لا يفيد بدون اصلاح المحاكم الشرعية ، وضمان الاستقلال في الرأي عند القضاة وعدم خضوعهم للسلطة التنفيذية . ولذلك قام محمد عبده بوضع لوائح خاصة

---

(51) ن . م . ص 316 .
(52) ن . م . ج 2 ، ص 72 .
(53) « تعدد الزوجات » ، ن . م . ص 88 .
(54) ن . م .

لاصلاح نظام المحاكم فيما يتعلق بالدعوى والتوكيل والمرافعة والشهادة والتفتيش والحبس والمحاماة وتكوين القضاة تكويناً سليماً من الناحية الدينية والعلمية واللغوية .

وفي كل ذلك أكد على واجبات الحاكم وعلى الوظيفة الاجتماعية للدولة ومسؤوليتها في إقامة الصناعات الضرورية لقوام المعيشة ، وفي تحقيق العدل بين العمال وأرباب العمل ، وتقليص الفوارق بين الطبقات ، والقضاء على الفقر[55] . فتركيز الثروة يؤدي إلى كساد الصناعة والزراعة ، أما أغنى البلاد وأسعدها ، « فهي البلاد التي توزعت ثروتها على غالب أهاليها »[56] . وقد هاجم من هذا المنظور الأغنياء الذين لا ينفقون لتخفيف مصائب المسلمين ، والذين أغفلوا هذه الحقوق العامة « التي حث عليها الكتاب العزيز لما في الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة »[57] ، وقال أنهم « لا يستحقون أن يكونوا من المسلمين لأنه لا يوجد في نفس الواحد منهم عرق ينبض من التألم لمصائب الاسلام وأهله ، فمن كان (كذلك) فهو كافر حقيقة وإن سمى نفسه مؤمناً »[58] .

وفي إطار الوحدة الوطنية ، دعا إلى التسامح الديني وقال « إن القرآن وهو منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب حتى يظن المتأمل فيه أنهم منهم ، لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة »[59] .

باختصار ، اعتقد عبده أن الاستعدادات للتقدم والاصلاح قائمة في المجتمع الاسلامي ذاته ، وأن مشكلته الأساسية هي أنه لم ير منذ قرون عربياً يأخذ بيده ويأخذه بدينه ويصلح أحواله بإصلاح أحوال هذا الدين ،

---

(55) « تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية » ، **أعمال** ، ج 1 ، ص 673 .
(56) **أعمال** ، ج 2 ، ص 13 .
(57) تفسير الآية 177 من سورة البقرة ، ج 4 .
(58) تفسير الآية 254 من سورة البقرة ، ج 4 .
(59) **أعمال** ، ج 1 ، ص 109 .

فهل سينجح عبده ، ومن ورائه المذهب الاصلاحي ، في تعميم التأويل العقلاني للدين ، وهل سيؤدي انتشار هذا التأويل إلى اكتساب العلوم العقلية والقيم المدنية الاجتماعية والسياسية التي هي مادة النهضة ، وهل سيقود هذا الاكتساب إلى بناء المؤسسات الجديدة ، أو إلى التغيير العملي للأوضاع المادية في المجتمع العربي ، أم أن للاصلاح طريقاً أخرى تقتضي تركيز الجهود على أمور ثانية وتحديد أولويات مختلفة ؟

5 ـ مصير دعوة الاصلاح :

العمل الاصلاحي بالضرورة عمل متكامل يقتضي بذل الجهود المتواصلة على الصعيد الايديولوجي والسياسي والاجتماعي معاً . ولا يمكن أن يسير ويتقدم إلا بتضافر هذه الجهود بحيث يتغذى كل منها من نجاحات الآخر ويتدعم به . وضمن هذا العمل قدم عبده مع غيره من زعماء الاصلاح ، مساهمة كبيرة ومباشرة تركزت على تكوين الرأي العام وتفتيح بصيرته على المشكلات الأساسية التي ينبغي عليه مواجهتها .

وإذا كان محمد عبده لم يحصد ثمار عمله كما كان يتوقع وتفككت الاصلاحية مع نجاح الدول الأوروبية في وضع يدها بشكل كامل على البلاد العربية ، فإن نتائج عمل الآخرين الذين ركزوا نشاطهم على نقل النظم الغربية الفكرية والسياسية والاجتماعية كما هي ، وتجاهلوا ما اعتبره عبده أساساً لكل اصلاح ، أي إصلاح الدين ، لم تكن أعظم أثراً . فمن بين النشاطات الكبرى والمتعددة التي قامت بها النخبة المثقفة والسياسية لهذه الحقبة ، كان نشاط الاصلاحيين هو الأبقى ، وهو وحده الذي ما زال يستنفر مثقفي الحقبة الراهنة ، ويثير مناقشاتهم وتساؤلاتهم وهم يسعون إلى بث روح النهضة من جديد في الوعي العربي .

فمن الناحية السياسية لم يكن عبده يختلف في نظرته عن الآخرين من أبناء جيله الذين دعوا إلى الأخذ بأسباب الحضارة الغربية من وجهة نظر ليبرالية . ولعل ما امتاز به عليهم هو سعيه إلى تأصيل المعطيات الجديدة في الفكر المحلي ، وإعطائها بذلك سنداً شرعياً يزيد من قوة تأثيرها

وانتشارها . وعمله في ذلك هو تكملة لعمل الآخرين وتنقيح أو تقويم له . أمّا فشله فهو فشل الليبرالية العربية عموماً كطريق للنهضة . وأسباب هذا الفشل كامنة في العجز الذي أظهرته عن ادراك العوامل المادية والدولية في هذه النهضة . وخطأ النظرية الاصلاحية ، كخطأ غيرها من النظريات الليبرالية لذلك الوقت هو أنها لم تكن قادرة على استيعاب هذه العوامل بسبب منطقها ومفاهيمها المتمحورة عموماً حول اصلاح الوعي والرأي العام . فهي لم تستطع أن تقدر حق قدرها مسألة الامبريالية ، وأهمية الدولة ودورها الخاص في توجيه الصراعات الاجتماعية ، ثم أهمية هذه الصراعات ذاتها . وإذا كانت قد طرحتها ، فقد طرحتها من خلال مفاهيم عامة ولا تاريخية ومجردة ، كصراع بين المسيحية الغربية والاسلام ، أو بين الجهلة والمتنورين ، ولذلك اعتقدت أن حلها كامن في التربية : أي في تعبئة الوعي الاسلامي الوطني ضد الهيمنة الغربية ، وفي تنمية الحس الانساني والأخلاقي من أجل تعميق التكافل والتضامن الاجتماعي والتغلب على النزاع الأهلي .

ولا شك أن عبده قد تأثر بالأفغاني الذي كان لا يكف عن التصريح بحاجة الاسلام إلى « لوثر » يثوره من الداخل ، وهو ما يحلم به الآن العديد من رجال الفكر والسياسة العرب . وقد حاول عبده أن يكون هو هذا المصلح الكبير للاسلام ، معتقداً مع الفكر السائد لعصره ، أن الثورة الدينية ، بما تحمله من نشر على أوسع مدى للعقلانية ولمبدأ العقل ، ستكون بذاتها حاملة لثورة اجتماعية حضارية ، أي للنهضة . ولم يكن نقده لخصومه من المثقفين اللادينيين نقداً جذرياً يمس أساس تأكيدهم على أن العلم ، ومصدره العقل ، هو ينبوع الفضائل العصرية والتقدم التاريخي ، ولكنه كان يعتقد أن من الخطأ بناء هذه العقلانية العلمية خارج الدين ، أي عدم الاستفادة مما يقدمه الدين من فرص لتغيير وعي مختلف الفئات الاجتماعية .

وإذا كان عبده قد أخفق في تحقيق الثورة الاجتماعية والنهضة العقلية من خلال الثورة الدينية ، فإن إخفاق خصومه الذين سعوا إلى إحداث

الثورة العقلية عن طريق تقليد النظم والمفاهيم الغربية كما هي ، لم يكن إلا أشد وطأة . فقد تغير العالم ، والواقع الاجتماعي منذ الثورة اللوثرية تغيراً كبيراً ، ولم تعد الثورة العقلية اطاراً ممكناً للثورة الاجتماعية سواء جاءت في ثياب العلم أو الدين ، بل ربما أصبح العكس هو الصحيح .

لكن فشل محمد عبده في جعل أفكاره أساساً لنهضة حضارية ، لم يمنع هذه الأفكار من أن تصبح مصدراً لاصلاح ثقافي وفكري سيبقى أثره حتى اليوم . فاستحالة دخول النهضة عن طريق التجديد العقلي الديني او العلمي لا يلغي الحاجة الماسة إلى هذا التجديد وضرورته أيضاً لكل نهضة اجتماعية مقبلة .

ولهذا حيث انعزل الفكر الليبرالي العربي اللاديني تماماً في العقود القليلة التي اعقبت وفاة محمد عبده ، ظل فكره يمارس تأثيراً كبيراً على الرأي العام ، وذلك بقدر ما تميز عن غيره بطرح مسألة الاصلاح العقلي التي ما زالت مسألة حية في المجتمع العربي حتى اليوم . بل إن الفكر الليبرالي الحديث نفسه اضطر من أجل المحافظة على وجوده إلى التقرب من الاسلام والاحتماء به .

ولا شك أن نجاح عبده الفكري قد ازداد بعد فشله السياسي ، أي فشل الليبرالية التي تبنّى معظم نظرياتها . وهكذا ، ومنذ العقود الأولى لهذا القرن ، أصبح فكره معيناً للاصلاح الفكري والقانوني في العديد من البلاد العربية ، ولدى الفئات المثقفة فيها . وعنه صدرت معظم التيارات السلفية والعلمانية والعقلانية التي طبعت بطابعها النصف الأول من هذا القرن . ولعل الطبيعة التوفيقية التي ميزت مذهبه هي التي جذبت إليه الطبقات الوسطى والسلطات الصادرة عنها ، وأتاحت لها فرصة الأخذ بمعطيات العصر دون أن تفقد جذورها المحلية وعلاقتها بالجمهور الشعبي . ومن هذه الناحية قدم فكر عبده للثقافة العربية مركز توازن أساسي ، جنبها الجمود العقيم ، وحفظها من الانسياق وراء التقليد الأعمى والسقيم للفكر

الغربي ، وما يجره من فقدان الجرأة على بذل الجهد الذاتي والمساهمة الايجابية في الحضارة .

ومن هنا سوف ترتبط دعوة الاصلاح بالحركات والجمعيات العديدة والمؤثرة التي انتشرت في معظم أقطار العالم الاسلامي ، باذرة بذور الثورة الوطنية والاصلاح الاجتماعي ، ومثالها جمعية العلماء المسلمين في الجزائر . وارتبطت دعوة الاصلاح أيضاً بالأحزاب الليبرالية المختلفة التي ملأت الحياة السياسية في معظم البلاد العربية في فترة ما بين الحربين ، وأثرت تأثيراً كبيراً على سلوكها ومواقفها الاجتماعية والوطنية .

وهذا التوازن هو الذي يبدو وكأن الثقافة والفكر العربي قد فقده اليوم فانقسم على نفسه من جديد بين تيارات الاسلام السلفي الذي يرفض التعامل مع الغرب وفكره ، ويحن إلى ارجاع الاسلام إلى حظيرة النزعة العقائدية الحنبلية ، وبين تيارات الحداثة اللادينية التي تنظر إلى الاسلام كمنبع للمحافظة والرجعية ، وترتمي كلياً في أحضان الاقتداء والتقليد والتغريب : أي بين المدافعين عن الدولة الاسلامية التي لا مكان فيها لغيره ، وبين الداعين إلى قطيعة كلية بين الدنيا والدين . ولو قدر لهذه القطيعة أن تستمر لأصبح من الممكن القول أن التسوية التي أقامها محمد عبده بين الاسلام والعصر قد انهارت وأن آخر ما بقي من مشروعه الذي بذل كل الجهود لانجاحه يتعرض إلى خطر الزوال النهائي .

ومن التجني القول أن السبب في ذلك كامن في جوهر المشروع الذي صاغه محمد عبده . فما زال التعايش بين العلم والدين هو المبدأ الوحيد الذي يسمح للثقافة العربية أن تستمر في وجودها وأن تتجدد في الوقت ذاته . وهو الذي يسمح لها بأن تعطي للمجتمع الشعور بهويته واستقراره النفسي حتى يستوعب الحضارة ويجذرها في تربته نفسها ومن أفق المفاهيم والقيم الأساسية لثقافته . ولكن السبب هو أن هذه التسوية الفكرية التي ارتبطت بمرحلة وبظروف تاريخية واجتماعية معينة لم تحظ بالتجديد والتطوير الذي يتيح لها أن تقوم على أسس أكثر فاعلية ، وتستوعب المسائل الجديدة

والعديدة التي ظهرت منذ ذلك الوقت سواء على صعيد مسألة الهوية والذاتية أو على صعيد الحضارة والعلم والتاريخ .

وبهذا المعنى كانت محاولة محمد عبده محاولة رائدة خطت الأسس والمبادىء لهذا التعايش والتفاعل السلمي والبناء بين قطبي الثقافة العربية الحديثة . وكانت تنطوي بالضرورة على نظريات وتفسيرات ومواقف مرتبطة بالأوضاع السائدة في عصره ولم يعد لها قيمة فعلية اليوم . وأكبر مثال عليها الدفاع النظري عن الاسلام بالمقارنة مع المسيحية ، أو عن الاسلام أمام مشايخ الطرق الصوفية وتقديس الأولياء . فالاسلام المناوىء للمفاهيم الحديثة اليوم لم يعد اسلام المشايخ والعلماء أو المتصوفين وإنما هو اسلام الحركات الشابة الثائرة على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الفاسدة . وهي تنطلق في مناوءتها هذه من منطلقات فكرية وسياسية لا علاقة لها بمنطلقات شيوخ الأزهر القدماء ولا مفاهيمهم السياسية والاجتماعية .

ثم إن ظروف الصراع والجدل قد فرضت على حركة الاصلاح توجهات تبدو لنا اليوم سلبية إذا أردنا أن نتجاوز ما وصلت إليه من نتائج ونفتح الطريق أمام نهضة فكرية جديدة . فقد قادها الصراع ضد الطرق الصوفية إلى تقليص قيمة التجربة الروحية واختزالها إلى تجربة عقلية مجردة حالت بينها وبين النفوذ إلى أوسع الطبقات الشعبية . وبدل أن تعيد توجيه المشاعر الدينية نحو الغايات الاجتماعية المثلى ، أدت إلى كبتها ثم انبعاثها حول أهداف ورموز سلبية ، طائفية أو مهدوية ، استفادت منها الجمعيات والحركات السياسية والزعماء الطامحون إلى السلطة . وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه المعتزلة من قبل حينما جعلوا من منطقهم الاعتقادي العقلي مقياساً لمنطق الاعتقاد الشعبي ، مما دعا الغزالي إلى الرد بعنف عليه وإعادة الاعتبار للتصوف والتجربة الروحية والذاتية كسند أساسي للتجربة العقلية .

وبالمثل أدى مفهومها الكلامي للعقل وبناؤه على التأويل إلى الحد من إمكان ، تأسيس فلسفة اجتماعية وسياسية ، مستقلة ومنعتقة من أسار النص ، ومؤسسة عقلياً ، يمكنها التطور من تلقاء ذاتها واستيعاب

التجديدات المتواصلة في المجتمع والفكر دون الحاجة في كل مرة إلى العودة لتبرير نفسها وتأسيس شرعيتها بالنص .

ولعل رغبتها في إيجاد توافق شكلي ، مشروط بالضرورة بظروف نشأته ، بين المعارف الدينية والمعارف العلمية القائمة ، قد دفعها إلى دعم الدين بالعلم ودعم العلم بالدين ، واستخدام العقل حيث يفيض الشعور الروحي ، واستخدام الروح حيث لا مكان إلا للعقل ، وبالتالي حرمها من إمكانية تطوير مفهوم جديد للمعرفة وإدخال طرائق جديدة تزيل العوائق أمام انطلاق التغيير الشعوري وأمام انطلاق التفكير العلمي معاً ، وتسمح للتجربة الروحية والعلمية بالتفجر والانعتاق ، وللعقل أن ينمو ويتطور على أسس أكثر ثراء وحيوية .

ليس التعايش بين الدين والعلم وإنما فكرة توافقهما واعتماد أحدهما على الآخر ومسايرته له هي التي أضعفت البناء النظري للاصلاح العقلي ، وأفقدته آفاق تطوره ونجاحه ، فتحول في النهاية إلى تضامن بين سلطتين معرفيتين دينية وعلمية تجد أجلى تعبيرها اليوم في مفهوم العالم والمثقف باعتباره حامل سلطة اجتماعية ، وليس كباحث أو مجتهد . فبهذا الدمج بين السلطتين اختلطت المرجعية العلمية بالمرجعية الدينية ، وافتقد معيار ضبط النشاط النظري في المجال الديني والعلمي معاً ، وهكذا ضعفت مقاييس الاستقصاء الموضوعي ، والبحث المنهجي والتاريخي والعلمي الذي يعتبر التمييز الدقيق بين ميادين المعرفة المختلفة الشرط الأساسي لنموه وتطوره . ونشأت عن ذلك توجهات سلبية في الفكر العربي صبغت عقلانيته برومانطيقية فقيرة وحياته الروحية بعقلانية مجردة ومجدبة . وهو ما يميز تيارات الفكر العربي التحديثي والديني القائم اليوم .

ماذا بقي إذن من فكر عبده وإصلاحه ؟ أكثر من أي مفكر آخر من مفكري عصره ، وأقوى من أية فترة أخرى ، تظهر اليوم حيوية مبادىء الاصلاح العقلي التي استنها محمد عبده وعمل من اجلها . ففي الصراع العنيف الدائر اليوم بين السلفية والتحديثية والذي يهدد بالانفجار في كل

وقت ، يظهر فكره كمرشد لكل حركة تسعى إلى تجاوز هذا الصراع وإعطاء الفكر العربي فرصة التحرر من خطر الانفصام والانغلاق والجمود والدوران في حلقة نزاعاته المفرغة .

ومع ذلك فإن أهميته لا تكمن فيما انتجه من نظريات وما دافع عنه من مواقف ، ولكن في الطريقة التي خطها لطرح المسائل الأساسية التي ما زالت مطروحة علينا ، وفي الروح التي عالج بها هذه المسائل ، سواء ما تعلق منها بالسياسة والدين ، أو بالعلم أو بالعقل أو بالحضارة . وإن أهميته لا تكمن فيما قدمه من اجابات عنها ، بقدر ما تكمن فيما فتحه للفكر العربي من أبواب يستنشق منها ويتنفس من خلالها ، مما جعله منبع العديد من التيارات والمذاهب التي نشأت بعده .

ولن تستطيع أية محاولة جديدة النجاح في إقامة بناء نظري متين للفكر العربي اليوم دون أن تستفيد من تمييزاته الأساسية بين ميداني العلم والدين ، والعقل والوجدان ، ومن المقام المتميز والحيوي الذي أعطاه للعقل في توجيه وتنظيم مجاليهما . وعندما يذكر عبده العقل ، فتلك إشارة إلى قدرة الانسان على الاجتهاد والخلق والاستنباط ، وإلى الحرية الأصيلة التي يتمتع بها والقوة الذاتية التي تمكنه من الاختيار وتدفعه إليه .

المعركة الاجتماعية والاسلام

بعد سنوات الاغتراب الطويلة يبدو كما لو أن النخبة المثقفة العربية ، التقت نفسها في لهب الأحداث الايرانية ، وكان تبنيها السريع لها ، وسيلة بلا ريب ، للتعبير عن مشاغلها الذاتية ، وعن رفضها للوضع العربي الراهن . وهكذا جاءت الثورة الايرانية في الوقت المناسب ، لتعيد الى الوجدان العربي المثلوم فرحه الزائل ، وإلى الشعور العميق بالخيبة ، أملاً متجدداً في القدرة على استملاك العالم من جديد . فالتقت في هذه المناسبة التاريخية العروبة روحها الاسلامي الضائع ، كما التقى الاسلام موطنه العربي الجافي . وتجاه ما عبر عنه الغرب من مخاوف في موقفه مما أطلق عليه

« المد الاسلامي » ، ما كان للرد العربي إلا أن يكون تأكيداً لمطامح التحرر الشرقي ، التي ضخمتها حقبة طويلة من الاحباط والفشل . والاسلام الذي عمد نفسه في أعظم ثورة شهدها النصف الثاني من القرن العشرين ، مطالبٌ اليوم ، بأن يحقق الحلم الذي عجزت عن تحقيقه الايديولوجيات الماضية ، القومية والماركسية .

ولأن معظم المستشرقين العرب كانوا يعتقدون ربما ، برجعية الإسلام ، بدت المنجزات الثورية الإيرانية كاكتشاف يثير الدهشة ، للدور الذي يمثله هذا الإسلام نفسه . وهكذا اضطر بعضهم إلى أن يؤكد على شعبية الإسلام الراهن ، بالمقارنة مع الإسلام « الزائل » ، الذي لم يكن قد انفك بعد ، عن الطبقات الحاكمة . واكتشف البعض الآخر ، لتفسير الحدث الجديد ، وجود المذاهب الإسلامية السنية والشيعية ، وخصوصية المذهب الشيعي الثورية بالمقارنة مع المذهب السني المحافظ ، وتنبأ البعض بهذه المناسبة بعصر إسلامي جديد ، بينما اكتفى الآخرون بالتنبيه إلى مقدم العصر الشيعي .

أعطت الثورة الإيرانية المثقفين العرب ، كما أعطت الشعوب العربية أملاً جديداً ، وظهر كما لو أن اليائسين من الايديولوجيات القائمة قد عثروا أخيراً على ايديولوجية الخلاص والانتصار . لكن كما كانت الثورة العربية تتجسد لدى المثقفين في الحقبة الماضية بالصراع الايديولوجي بين الماركسية والقومية ، أو بينهما وبين الاسلام ، أصبح اليوم مستقبل التحول العربي يتوقف على حسم مسألة ما اذا كان الاسلام تقدمياً أم محافظاً . وكما كان فهم الايديولوجيات السابقة يظهر كشرط ضروري للنهضة بالشعب الجاهل وزجه في المعركة ، أصبح فهم الاسلام مفتاحاً لفهم الحركة الاجتماعية في ايران والعالم العربي ، وهذا يعني ان ليس هناك أي تغيير جوهري في موقف المثقفين . ففي الحالتين تخضع الحركة الاجتماعية لحركة الأفكار والمواقف الايديولوجية . ونحن نخاف أن يقود هذا إلى نوع من الجدل اللاهوتي الذي لا يختلف كثيراً عن اللاهوتيات السابقة . وبذلك لن تتقدم حركة فهم الواقع الاجتماعي العربي والاسلامي كثيراً .

نفهم أن توصف حركة اجتماعية بالرجعية أو بالتقدمية ، لكننا لا نفهم حقاً كيف تصبح ثقافة تاريخية ، شهدت تكوين دول متتالية وصاغت سلطاتها ، كما شهدت ظهور ثورات لا تحصى وقادت حركاتها ، واغتنت وتنوعت ودخلت ميادين التصوف ، كما دخلت ميادين العلمية والتجريبية الأكثر طموحاً ، كيف تصبح رجعية أو تقدمية ؟ أما إذا كنا نقصد الحركة الاسلامية السياسية الراهنة في العالم الاسلامي ، فنحن نخطىء أيضاً في تعميمنا ، لأنه ليس لهذه الحركة ، جوهر واحد ولا أهداف واحدة ، وهي تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية والمنعطفات التاريخية . ولنذكر فقط على سبيل المثال ، الفرق بين الحركة الاسلامية في إيران ، والدور الذي لعبته اليوم ، وما تريد أن تعطيه الحكومة الباكستانية القائمة ، من مغزى لتطبيق الشريعة الاسلامية بهدف التغطية على المشاكل الاجتماعية القائمة .

مع ذلك يبقى تلقف المثقفين للاسلام ، ظاهرة ايجابية ، ما دام يعبر عن الاصرار على التغيير ، وعلى مقاومة فكرة نسخ النموذج الغربي ، لكن بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى تنحية الحركة الاجتماعية الواقعية ، الحركة الشعبية حاملة الاسلام من الأذهان . فكما كان وصم الاسلام بالرجعة في الحقبة الماضية يقصد إلى عزل الشعب المتدين وإبعاده عن العمل السياسي ، ودحره إلى الزوايا المظلمة ، ليبقى خارج تاريخ الدولة والسلطة الحديثتين ، يمكن لوصم الاسلام بالتقدمية اليوم ، أن يهدف الى إلغاء الشعور بضرورة البحث عن حلول جديدة، من إطار اسلامي أو غير اسلامي ، للمشكلات الاجتماعية التي تطرحها الحركة الشعبية في ايران وغيرها ، والتي تتجاوز في نظرنا مسألة إلتقاء الذات ذاتها ، واكتشاف هويتها .

ولا نعتقد أن الحداثة قد أخفقت ، لأنها غيرت اسم السلطان أو الخليفة ، باسم الملك أو رئيس الجمهورية ، ولا لأنها أطلقت كلمة خزينة الدولة على بيت المال ، ولا لأنها سمت مجلس الشورى برلماناً ، أو الملة أمة ، أو غيرت شكل العقوبات ، فجعلتها مدنية قائمة على حرمان الحرية والحقوق السياسية والمدنية ، بعدما كانت عقوبات جسدية .

لا يقدم التاريخ نظرية أو ايديولوجية تتضمن حلولاً جاهزة للمسائل الاجتماعية المطروحة . وكلما تحققت نظرية في حقبة تاريخية ، جعلت من الضروري إعادة النظر فيها ، لأن مجرد تحقيقها قد غير الظروف التي عملت على انجاحها . ولدينا على ذلك مثال بارز اليوم فيما أثارته الثورة الايرانية ذاتها . فكل الحكومات في البلاد الاسلامية تقريباً ، أعلنت اسلامها في محاولة للالتفاف على احتمالات تفجر اسلامي على الطريقة الايرانية . وغيرت بذلك معالم الصراع الايديولوجي من جديد ، من دون أن يعني ذلك ، أنها وجدت حلاً للمسائل السياسية والاجتماعية المطروحة على المجتمع .

للاسلام من دون شك ، متطلبات اجتماعية وسياسية ، عندما يصبح في السلطة أو يدخل كعامل مؤثر فيها . وسيكون للنهوض الاسلامي دور عظيم التأثير ، في علاقات القوى الدولية ، وستشكل استعادة الهوية الضائعة ، قاعدة مهمة لاعادة النظر في النموذج الاجتماعي الغربي السائد اليوم في المجتمعات الاسلامية . لكن كل ذلك ، لا يمكن أن يثمر إلا إذا فهمنا جوهر الحركة الاجتماعية ومتطلباتها وإلى أي حد يمكن الاجابة عنها من منطلق اسلامي أو غير اسلامي . وهذا ما طرحه العرب والمسلمون على أنفسهم منذ بداية القرن في محاولة للتجديد الديني، بهدف تكييف الاسلام مع العصر الراهن . وعلينا أن نأخذ من ذلك عبرة أيضاً . فليس لدينا هنا أي ضمان في هذا الاجتهاد . ولمجرد الحديث عن التجديد ستبرز مشكلة قراءة الاسلام كتراث ديني وثقافي في ضوء العصر الراهن والايديولوجيات القائمة . والذين يقولون بتقدمية الاسلام ، مثلهم مثل الذين يقولون بمحافظته ، يقيسونه بمقياس الايديولوجيات العصرية اليسارية والمحافظة التي يؤمنون بها والتي تعكس مواقعهم الاجتماعية . وهم لا يطمحون في النهاية إلا إلى احتواء الاسلام في سياساتهم الدنيوية الخاصة والمعبرة عن مصالحهم . ويغيب عن ذهنهم أنهم بذلك العمل ، ينكرون خصوصية استقلالية الاسلام كعامل تقدم أو تأخر روحي متميز . تلك الخصوصية التي لا يكفون عن المطالبة بها . إن المعركة الاجتماعية لا تنتهي بتبني

الاسلام ولكنها تبدأ معه بدءاً جديداً يتميز بدخول كثيف للقوى الاجتماعية الدنيا التي بقيت مبعدة عن الساحة السياسية . وما ستفرضه هذه القوى من أشكال مقاومة أو صراع ، تبدو وحشية بـالمقارنـة مع الـوسائـل السياسيـة المعـروفة لـدى المجتمع العـالي ، تدفعنـا إلى أن نشك في إمكـان استمرار المثقفين في حماستهم الراهنة هذه .

يجب ، إذن عدم التقليل من أهمية الدور الذي لعبه الاسلام في نهضة القوى الاجتماعية الايرانية ، وطبعها بطابع شعبي بـارز ، ونحن أول من حاول أن يلفت نظر المثقفين العرب إلى هذا العامل الاضافي للثورة في العالم الاسلامي . وهو التصدي للنمو الوحشي للرأسمالية باعتبـاره هجومـاً على الـذاتية الثقـافيـة واستـلابـاًللروح بقصـد سلب الجسـد (بيـان من أجـل الديمقراطيـة) . لكن الثورة الايـرانية ليست مجـرد ثورة وهـابية تصـل إلى أهدافها بتكريس الهوية الأصيلة ، أقديمة أم حديثة . فالاضطهاد الديني لم يخلق الاضطهاد السياسي والاجتماعي ، إنمـا ظهر هـو نفسه كضمـان لهذا الاضـطهاد الأخـير الوحشي الـذي تمارسـه طبقة متغـربـة بقـدر ارتبـاطهـا بالأجنبي . ولم يثر الشعب الايراني للدفاع عن الاسلام والتراث ، إلا بهدف إلغاء الاستبداد والتفرقة الاجتماعية والاستغـلال البربـري والقمع والقهـر والتعـذيب . الثورة الايـرانية ، إذاً ، ككـل الثورات في التـاريخ ، ثـورة اجتماعية ضد الطبقة الحاكمة المحتكرة لكل وسائل الحضارة والعلم والتقدم والحياة . وليس من الصعب فهم أسباب قيامها ، ولا يجب الذهاب بعيداً للكشف عن أسباب أخرى دينية أو مذهبية أو ايديولوجية من أي نوع كان .

الشيء الوحيد والجـديد الـذي يجب تفسيره هـو ، بالعكس ، لمـاذا أخذت الثورة شكلهـا الديني وتمت بقيـادة رجال الـدين ، فجاءت حـركة التقدم الاجتماعي في شكل عودة فكرية إلى الماضي ؟ بالضبط لأن النخبـة الحديثة المثقفة تخلت عن مسؤوليتها وامتشقت على الصعيد الفكـري سيف السلطان في الحقبة الماضية ، كما تهم بارتداء جبّة العلماء في الوقت الحاضر . لا يوجد هنا إذاً أية مفارقة تاريخية .

ولا تكفي التوبة النصوح للتكفير عن الخطايا أمام هبة المشردين ، فانتصار الاسلام وتأكيده لذاته كإطار ثقافي حي لولادة نموذج حياتي جديد متميز يضمن استقلال الجماعات الاسلامية ، يتوقف اليوم ، أكثر من أي يوم آخر في نظرنا ، على قدرته على انجاب حلول عملية لمسائل من نوع : كيف يمكن قيام سلطة سياسية قائمة على مشاركة كل أفراد الجماعة وعلى تحقيق اجماع سياسي يضمن وحدة الأمة الضرورية لقيام دولة مستقرة ويؤمّن حرية المعارضة والنضال التي هي محرك كل تقدم وتغيير ، في الوقت ذاته ؟ كيف يمكن قيام سياسية اقتصادية تضمن التراكم الضروري للتطور والتنمية وتقضي على احتمال ظهور احتكار الانتاج الاجتماعي من قبل طبقة أو فئة محظوظتين توجّهانه نحو الاستهلاك الكمالي والتبذير على مواد الأبهة والعظمة الفارغة ؟ كيف يمكن ضمان الوحدة الثقافية للجماعة من دون الانزلاق إلى خطر الحظر على الفكر وإلغاء حرية التعبير والابداع ومن دون السير نحو التحجر الثقافي ؟

وعلى هذه المسائل ليس لدى أحد حتى الآن ، وليس لدى أية ثقافة حلول جاهزة تقدمها ، وكل الأمر يتعلق بنتائج الصراع السياسي والاجتماعي . فالنموذج الغربي ، السياسي والاقتصادي والثقافي ، لعب في شكليه الحكومي والليبرالي ، دوراً مناقضاً للدور الذي لعبه في أوروبا ، وذلك بالضبط لأن ظروف تحققه هنا اختلفت باختلاف الوضع الاجتماعي والتاريخي والدولي . أما قضية تطوير نموذج اسلامي جديد لتنظيم المجتمعات الاسلامية الراهنة فهي لا تبدأ مع تسلم الاسلام من جديد الحكم ولكن بعده . وهي ما زالت تنتظر ، بالاضافة إلى ذلك ، اجتهادات كبرى لا نعتقد أنها حصلت بعد . هل تتيح الظروف السياسية الجديدة إمكان ظهور نموذج اجتماعي جديد يستلهم القيم الإسلامية العليا ؟ هذا يشكل في ذاته معركة حقيقية وجهادا للتطوير الذاتي يتعارض مع الاستعمال السياسي السطحي للدين ويستدعي النضال المستمر ضد خطرين : خطر التقوقع على الماضي كما لو كان يتضمن كل الحلول ولكل الأزمان ، وخطر الانبهار أمام الغرب كما لو كان يقدم آخر المآثر والمكتشفات .

لقد حقق رجال الدين في هذه الحالة ، قفزة نوعية في فكرهم وممارستهم السياسيتين . وهذا عنصر ايجابي سيكون له أثر بعيد على مستقبل العالم الاسلامي . لكننا نعتقد أن مهمات كبرى تقع أيضاً على عاتق الهيئة المثقفة الحديثة ما دامت لم تقرر بعد الاستقالة ولا تريد أن تقف من جديد أمام مفارقاتها الفكرية .

الفصـــل الثالث

تجديد الرؤية : المنطلق العقلي



التحديث الثقافي وأزمة الهوية

1 ـ مشكلية الهوية :

يحل خطاب الهوية الثقافية في العالم الثالث ، تدريجياً ، محل خطاب التحرر القومي الذي شاع إبان مرحلة نزع الاستعمار . انه شكل جديد للقومية يعبر عن نفسه بتعابير التناقض الايديولوجي أكثر مما يعبر عن نفسه بتعابير التناقض السياسي ؛ فالشعوب التي كانت مستعمرة تعاني ، في الواقع ، عواقب عصرنة تهدد القيم الخاصة التي بُني عليها سابقاً الاجماع ضد المحتل .

وحيث كنا ، لعقد خلا ، نتكلم عن حقوق تقرير المصير وإقامة دولة قومية مستقلة وذات سيادة ، فإننا نتكلم اليوم عن الصراعات والحوارات والحقوق المتعلقة بالهوية الثقافية .

يفترض خطاب الهوية ، ككل ايديولوجية ، وجود حقيقة ملموسة (ثقافة خاصة بكل اتنية وأمة) يسعى إلى نشر فحواها وتوضيح مضمونها . بيد أن هذا الانتقال من مفهوم الثقافة إلى مفهوم الهوية يدخل عناصر جديدة تتدخل على مستوى تعريف الثقافة ، كما على مستوى العلاقة بين الثقافة وكل من السلطة والسياسة والاقتصاد .

تبدو الثقافة ، على مستوى التعريف أولاً ، وكأنها تعني مجموعة من

ملامح مميزة ، مادية وفكرية وروحية ، تميز مجتمعاً أو مجموعة اجتماعية[1] ، وتسمح لأي متحد بأن يتعرف ذاته ويتعرف إليه غيره . وما يحدد الثقافة هنا هو خصوصية القيم الاجتماعية والأخلاقية أو الاقتصادية ، وليس مدى تطورها أو فعاليتها . ومن هنا نشأت رؤية مساواتية هي على نقيض النظريات القديمة حول الثقافات الحديثة المتفوقة والثقافات المتوحشة أو المتخلفة ؛ فثمة من يسعى اليوم ، باسم أخلاقية عالمية انسانية ، إلى إعطاء ذات القيمة إلى كل ثقافة ، معتبراً بدون شك أن الأمم متساوية مثلها هم البشر . زد على ذلك أن هذا الخطاب يلاقي في منظمات الأمم المتحدة أكبر الترحيب .

ثمة عنصر جديد أدخل أيضاً في علاقة الثقافة بالسياسة ، ذلك أن خصوصية الأمة ، وهي عنصر أساسي من عناصر هويتها ، لا تتحدد إلا بمواجهة أمة أخرى ، أما في داخل المجتمع فليس لهذه الخصوصية أي معنى .

إن هذا التصور الذي يجعل من الثقافات نظاماً مغلقاً ، مؤلفاً من مجموعة قيم ملازمة للشعوب التي تحملها في نفوسها ، وهي قيم تكون بمثابة جوهر لهذه الشعوب ، إن هذه القيم تنزع عن الثقافة كل تاريخية ، بل كل تطور سواء لجهة تطور القيم أو لجهة تبدل معانيها . وتأخذ الثقافة المقتلعة من تاريخها ومن تاريخ تطورها ومن تناقضاتها الداخلية ، والمفصولة عن سياقها الاجتماعي الذي يجعل منها عنصراً من عناصر السلطة ، شكل أسطورة وتتجزأ إلى مجموعة من الثقافات الاتنية والمحلية والأقلية أو الدينية ، ومن هنا ، ينشأ التركيز على ثقافة الأقليات ، بل الثقافات الشعبية التي يجب تطويرها والحفاظ عليها . وهكذا تكون هذه الثقافات ثابتة وممتنعة

---

(1) (Réflexion sur L'évolution de la notion culture et des concepts liés au déve-loppement culturel...) UNESCO CC/80 Rèf. 1. 1980. Document préparé par CI, Fébrizio p. 4.

على كل تغيير لوجودها خارج التاريخ والسياسة . فهي لا تتلاقى بل تتجاور على أساس التجاهل المتبادل. ولهذا نصر اليوم على الحوار والتسامح والاعتراف والقبول المتبادلين بعد مرحلة صراع وصلت إلى حد نفي الثقافات التقليدية أو غير الأوروبية .

لقد تحول الموقف من الثقافة ، في أقل من نصف قرن ، تحولاً جذرياً ، من طرف إلى نقيضه . كان هذا الموقف المتخذ حتى ذلك الحين ، في وبواسطة الخطاب الكوني للتاريخ المطرد ، تطورياً وشمولياً وكليانياً[2] .

كان يعتقد بأن استعمار البلدان غير الأوروبية يعني السير في مجرى التاريخ ، وأن هدفه تحضير الشعوب المتخلفة ، وتغيير ذهنيتها الخرافية ومعرفتها المشوشة وغير العقلانية وقيمها اللاإنسانية ونظام حكمها الاستبدادي وجهازها الانتاجي البدائي وغير الفعال . وكان الذين اعتقدوا هذا الاعتقاد يتباهون ببنائهم المدارس وشقهم الطرق وتأسيسهم الدولة والبيروقراطية واستصلاحهم الأراضي ، وباختصار ، انقاذهم الأمم التي لم تتكون بعد من مصير بائس .

تحقق التغير بوتيرة انسحاب جيوش الاحتلال من البلدان المستعمرة سابقاً . فهل كان ذلك دليلاً على نهاية الايديولوجية الاستعمارية وعلى تطور العقليات باتجاه احترام الآخرين ، وعلى الرغبة في التعامل مع الشعوب الأخرى تعامل الند للند ، وعلى التعاطف المتنامي ازاء الثقافات التقليدية أو غير الصناعية ، وعلى رفض السيطرة وضعف الشعور بالتفوق الذي قاد إلى أعمال العنف خلال القرن الماضي ؟

---

(2) كان المجتمع الذي ولد الانتولوجيين مهتماً باثبات أن هذا النوع (الثقافي) يرجع إلى غيرية تفصل ، أولاً ، الانسان « المتوحش » أو « البدائي » عن الانسان « المتحضر » أو « العصري » . كان أمام أفضل الانتولوجيين الذين سئموا قليلاً من الدور الذي أريد لهم القيام به ، والذين كان يدفع لهم من أجل القول بأن لا وجود لنوعين من الانسانية ، إمكان الاختيار بين تأكيد وجود أكثر من نوعين من الانسانية ، وبين تأكيد وجود نوع واحد .
Dan Sperber. Le scructuralisme en anthropologie «Qu'est-ce que le structuralisme?» Paris 1968, p. 232.

لا شك أن لكل ذلك دوره في التغيير ، بيد أن هناك أمراً آخر أيضاً . فالمشاعر الانسانية الفردية تتحدد ، علاوة على ذلك ، بتيار عميق يطول الأخلاق والسياسة في نفس الوقت . وتجدر الاشارة ، فضلاً عن ذلك ، إلى أن مصدر خطاب الهوية ليس الغرب في كليته . وهو ليس نتاج أوروبي ، بل هو ابن المؤسسات الدولية والعالم الثالث . ولقد استأثر به هذا الأخير أكثر من غيره ، وجعل منه ايديولوجيته الأولى ، داخل حدوده وخارجها على حد سواء[3] .

فماذا يعني إذاً هذا الخطاب الذي يطمح لأن يكون شاملاً وانسانياً ومساواتياً ، والذي يجعل من التعددية أساس العالمية ، ومن الأصالة مصدراً لوحدة كل الثقافات ؟

تحجب الهوية ـ الخصوصية سياقين : سياق الثقافة بوصفها حقلاً ينمو فيه التجديد والابداع عند كل فردية ، أي الثقافة بوصفها عنصراً من عناصر المجتمع المدني المنقسم أو المتغير على حد سواء ، وسياق الثقافة بوصفها فعلاً اجتماعياً يخلق لحمة ، ويوجد ، على الرغم من النزاعات الايديولوجية والسياسية والاقتصادية ، تحديداً للغائيات الانسانية ولأهداف الجماعة ، وهي غائيات وأهداف بفضلها تصبح الجماعة كياناً اجتماعياً منظماً .

هنا يخفي تعريف الثقافة ، من قبل خطاب الهوية ، كخصوصية ، حقيقة أن كل ثقافة هي بحد ذاتها محاولة لحل التناقضات العميقة المعاشة ، يومياً ، من قبل الأفراد والطبقات والمجموعات والجماعات القومية . لا تتغير هذه الحلول تبعاً لتطور هذه التناقضات ، فحسب ، بل أيضاً تبعاً لمختلف المجموعات الاجتماعية والفئات المتصارعة باستمرار . ينجم عن

---

(3) تبرر ، باسم الهوية ، أكثر فأكثر ، في بلدان العالم الثالث ، السياسات التعسفية في المجال الاقتصادي وفي مجال الدولة . غالباً ما ترفض فيه الحرية المتمثلة كقيم غربية ، وتطمس أسباب الفقر الذي تعاني منه الشعوب .

ذلك ، من جهة أولى ، تغيير في قيم الثقافة عبر الزمن ، ومن جهة ثانية ، استمرار الاختلاف في المواقف والمشاعر والمواقع والتوجهات والأخلاق التي تتطابق مع تنوع كل متحد قومي . يخفي مفهوم الهوية أيضاً نفس التناقض الذي يشير إليه على مستوى العلاقات بين الدول ، أي التناقض ، داخل الجماعة ، بين النخبة والطبقات المسيطرة .

أما بالنسبة للثقافة المشتركة الخالقة للحمة ، فإن تاريخ المجتمعات يثبت أن أية ثقافة لم تتطور في حقل مقفل حسب المسلمات الأولية المفترضة في الاتنوية (Ethnicité) .

يدخل تشكيل كيان سياسي مستقر للدولة ، سواء كانت امبراطورية أو جمهورية ، ويدمج في السياق الثقافي ، ثقافات اتنية منفصلة ، أو مختلطة فقط ، وعناصر تفكير وإبداع جديد . هكذا يتكون فوق الخصوصيات (Particularismes) (وليس بالضرورة ضدها) شكل جديد « قومي » للثقافة ، شكل أكثر انتاجاً وغنى لأنه أكثر تأثراً بالابتكارات التقنية والسياسية ، وميال لأن يحل مسائل أكثر أهمية مرتبطة بالشروع في حياة مشتركة هي ، سياسياً ، أكثر اتساعاً وتطوراً . تدخل ، في هذا الشكل الجديد للثقافة ، مشكليات علمية وسياسية واجتماعية وأخلاقية يثير تطورها تضافر جهود أكبر تستجيب إلى طموحات أكثر ايجابية ، طموحات تتجاوز مجرد تأكيد الخصوصية الأثنية والاقليمية . وهكذا ترسم أمام الانسان آفاق جديدة تعرض عليه غائيات اكثر اتساعاً . وتصبح الثقافة ، حينذاك معيناً لا ينضب ، للحريات والفتوحات المادية والمعنوية ، وتخلق الثقافة القومية (بعكس الثقافة الاتنية) في حياة الجماعة ، لتوفيرها اجتماعية مركبة (Sociabilité) جديدة ، مجالاً لأرقى شكل من التماثل ، بتناقضاتها وتوليفها ، كما باحترامها للفرد الذي تسحقه أشكال التماثل الاتني حيث يتماهى الفرد والمجموعة .

2 ـ عودة إلى مفهوم الثقافة :

هكذا تماثل اشكالية الهوية الثقافية بين الثقافة وبين أحد عوارضها الثانوية ، يعني الخصوصية . والحال ، أن الخصوصية لا تستوعب كل مسألة التكون التاريخي والاجتماعي لثقافة معينة . ولا تعارض الخصوصية ، أبداً ، تعميم ثقافة واحدة صناعية أو عصرية على مجمل التشكيلات الاجتماعية . بل إنها بالأحرى مفهوم ملازم للعالمية ، ذلك أن كل أمة لا تسعى ، إلا في داخل نظام مرجعي واحد ، إلى الاشارة إلى خصوصيتها ، مع احتفاظها بجوهر القيم المعترف بوجودها في ثقافة كونية . ويثبت التاريخ ، من جهة أخرى ، أن الأمم المستعمرة سابقاً بدل ان تفقد خصوصيتها من جراء تمثلها للثقافة الغربية المسيطرة ، فإنها ، بالأحرى ، تحتفظ داخل عملية تدمير الهوية الثقافية السابقة ونشوء هوية جديدة (Déculturation) بسمات مميزة ترجع إلى خصوصية سياق التكون الرأسمالي في الأطراف . ولهذا السبب تتماثل في هذه الحالة الخصوصية مع الفولكلور ، في حين تعيد الثقافة العالمة ، ثقافة النخبة والدولة ، آلياً ، انتاج قيم الثقافة المسيطرة .

لا يمكن للهوية أن تعني ، بهذا المعنى ، تجديداً أو بعث ثقافات مسيطرة ، بل تشير فقط إلى احتفاظ البلدان التابعة ببعض مظاهر تقاليدها التي تسمح لها بأن تتميز وبأن تبرر الانقطاع السياسي الموجود . وبالعكس ، فمن خلال صياغة الثقافة كمشكلية اجتماعية وتاريخية ، يمكن فهم البعد الخارجي (الهوية هنا) للثقافات بوصفها مظهراً خصوصياً للحياة القومية .

ماذا تعني ، حينئذ ، الثقافة بوصفها سياقاً اجتماعياً مرتبطاً بتكوين الأمة أو الكيان السياسي؟ إنها أساساً برأينا ، الشروع في مستوى معياري قائم على تكون نظام اجتماعي ونسق من المراجع ، وهو تكون يتم في مجرى التاريخ وتبعاً لتناقضات وصراعات يتميز ، بها تشكيل الأمة . ويتضمن هذا النسق ، في نفس الوقت ، عناصر متعلقة باستخدام لغة ما ، وبإعداد سلم قيم ، وبتأسيس جمالية وبنمو مجموع من الرموز المكونة من علامات

وإشارات صريحة وضمنية تتعلق بشكل محدد من التكامل الاجتماعي .

تتجاوز وظيفة الثقافة ، إذن ، بكثير ، مسألة إبراز قيمة خصوصية معينة ، تميز أمة عن أخرى . وهي لا تختلط مع السياسة ، ولكنها تعين حدوداً لكل صراع اجتماعي ، مشيرة من جهة إلى ما يرجع إلى ميدان الاخلاق ويصنع وحدة الانسان خارج كل نظام لسلطة الدولة ، ومشيرة من جهة أخرى إلى ما يبقى ميدانا للصراع والمنافسة الحرة . هكذا مثلاً تعتبر الثقافة العصرية المقترنة بمثال المساواة بين البشر ، إنه لا يمكن للتمييز العنصري ان يكون مصدر إعطاء شرعية لنظام سياسي ما أو لنظام اجتماعي . وقس على ذلك فيما يتعلق بمسألة استخدام اللغة . فكل مخالفة لقواعد صرف اللغة ولقواعد دلالة ألفاظها أو رموزها ، تعتبر بمثابة طعن في استمرار والتحام الجماعة . تهدد ، في الواقع ، هذه المخالفة للقواعد اللغوية ، مثل مخالفة القواعد الجمالية ، إعادة إنتاج الثقافة (سلم القيم) التي تضمن تخليد مجمل النسق الاجتماعي وتوازنه الداخلي الذي يتم بواسطته حفظ الاستقرار الاجتماعي والمراتب الاجتماعية والتماسك الاجتماعي .

تعمل الثقافة كما لو أنها آخر خندق للنظام الاجتماعي . وهي تشكل في هذا النظام منطقة النشاط الأكثر إطلاقاً وعفوية حيث تتم الابتكارات والمناقشات ، وحيث يسمح بمزيد من النزاعات الاجتماعية . إنها ، في نفس الوقت ، آخر خط دفاعي للنظام الاجتماعي ، والمصدر الأساسي للتغييرات والتجديدات . ورغم هذا الاطلاق وعدم التحديد في هذه المنطقة ، فإن التغيرات لا تكون جميعها مقبولة . ولا يصبح التيار الايديولوجي أو الفلسفي أو الأدبي أو الفني مسيطراً في المجتمع إلا عندما يتوصل إلى اجتياز الحواجز التي يضعها أمامه النظام السياسي الذي يخضع ، بدوره ، إلى نظام آخر ، إلى نظام علاقة القوى والقوانين الدستورية . ولكن التيارات الثقافية ، ما ان تجتاز هذه الحواجز ، حتى تطرح مجدداً مسألة النظام السياسي على بساط البحث وتدعو إلى إعادة تنظيم الدولة والسلطة والعلاقات بين المحكومين والحاكمين . ومن هنا ينشأ مصدر تغير

في المراتبية داخل المجتمع ، بالنسبة للدولة وللاقتصاد . وانطلاقاً من هذه « الابتكارات » السياسية يمكن التفكير بإجراء تغيير اقتصادي قائم إما على الشروع بتقنيات أو تكنولوجيات جديدة ، وإما على إعادة تنظيم علاقات العمل وعلاقات الملكية .

تبقى الثقافة ، لأنها تشكل الدائرة الأكثر ليونة في النسق الاجتماعي ، أكثر قطاع مقاومة لسيطرة السلطة ، وهي لهذا السبب الأداة الأكثر ضماناً لاستمرار الأمة . ففي الدوائر الأكثر صلابة في هذا النظام يكون الفعل التغييري أكثر سرعة . إن اغتصاب أرض الفلاح ، مثلاً ، أسهل من تغيير التراتبية الاجتماعية ، أو بالأحرى ، تغيير ثقافة شعب ما . فالاقتصاد يتجسد في الملكية التي هي من علاقة خارجية ، وتتجسد السلطة في الحق الذي يكون مكتسبا ، في حين تمد الثقافة جذورها في ذهنية تشكل ملكية أمة بكاملها .

هكذا فإن الشعوب التي حطم الاستعمار دولها ، والتي دمرت اقتصادياً أو استبدلت باقتصاديات رأسمالية مختلفة ، أو حتى متعارضة مع اقتصادياتها ، التجأت إلى الثقافة واستطاعت بعد عشرات السنين أن تؤسس من جديد دولة جديدة وأن تباشر بتنظيم جديد للاقتصاد . لم يستطع التغيير الجذري للنظم السياسية والاقتصادية التغلب على الأمم التي تمكنت من الحفاظ على ثقافتها ، أي على ايديولوجيتها وقيمها وأنساق الحقيقة والرموز عندها .

ولكن ، إذا كانت الثقافة هي الصعيد الاجتماعي الأكثر مقاومة بسبب ليونته وغموضه بالتحديد ، فإنها من أكثر الجوانب الاجتماعية تجريداً ، ومن أقلّها ملموسيّة . إنها تدوم أكثر من غيرها بكثير . ولكنها لا تنتج شيئاً . والحال ، فإن المجتمع يقوم أساساً على الانتاج المادي ، وهو انتاج يفقد ، بدونه ، كل مجتمع استقلاله ، ويجد نفسه مندمجاً بمجتمعات أخرى أكثر انتاجية . ويمكن للأمة عندئذ أن تقتصر على اثنية واحدة ، تشكل ، مع حتفاظها بخصوصيتها الثقافية ، جزءاً متكاملاً من أمة أكبر أو أكثر قدرة على تجديد نظامها الاقتصادي . وإذا كان يستحيل وجود الاقتصاد

بدون مجتمع ، أي بدون ثقافة تؤسس ، بواسطة معاييرها وقيمها ، النظام الاجتماعي والجماعية ضد ظاهرة الفردية والتفرد ، فلا يمكن للثقافة أن تتطور خارج « الدولة » ، أي خارج سلطة ومراتبية تفرضان ابداع الحلول على الثقافة وتغذيان حوار الأفكار والرموز . فالثقافة التي تنقطع عن السلطة تحرم نفسها من مصدر حيويتها وتطورها وتجد نفسها متحولة إلى مجرد طلاء يعين التمايز بين المجموعات الاجتماعية . إنها تفقد كل قيمتها العلمية وتناقضاتها وصراعاتها الداخلية ومشكلياتها الابداعية . هذه هي حال الثقافات الاثنية التي تفتقد للانساق « العليا » من فكر وقيم الثقافة القومية أو العالمية ، وتحتفظ فقط بلون محلي أو لغوي غالباً ما يتعلق بالماضي ويعيش في حنين إليه .

فماذا يحدث ، إذن ، إذا ما انحلت الثقافة نفسها أو تفتتت بعد أن تتدمر الدولة ويتدمر الاقتصاد ؟

3 ـ الثقافة والسلطة :

بدأ تفتت الثقافات غير الأوروبية مع ظهور الاستعمار . وقامت في أمكنة متعددة محاولات متفاوتة النجاح لاستبدال لغات الشعوب المستعمرة بلغات أوروبية . وبموازاة ذلك ، نشرت المدارس الحديثة ، العلمانية أو المرتبطة بإرساليات مسيحية ، ثقافة من نوع جديد ، داخل نخبة محلية باتت تحس بأنها أقرب ، من حيث نسقها المرجعي ، إلى المعمرين ، منها إلى السكان الأصليين . ومن خلال هذا التغيير الثقافي كانت السلطة الاستعمارية تستمد بقاءها . بيد أن انعزال واغتراب هذه النخبة نفسها سهل تعبئة مجمل الطبقات الشعبية ضد النير الاستعماري وأدّى إلى انهيار النظام .

وبدل أن يرفض الاستقلال الثقافة المسيطرة التي صنعتها الرأسمالية والتي تحمل في ذاتها بذور توسع النظام السياسي والاقتصادي الرأسمالي ، فإنه شجع ، بالعكس ، انتشار التعليم الحديث وتعميم أنماط الحياة الغربية : ترافق الاستقلال مع زيادة عدد أبناء البلاد الأصليين الذين

يتكلمون الانكليزية أو الفرنسية ، والتخلي عن الأشكال القديمة في اللباس والاستهلاك ، وانطلاقة التبادل المتعدد الأشكال مع المركز الغربي ، وهي أمور ترجع ، بالتأكيد ، إلى وهن أوالية الدفاع السابقة التي كانت تدفع الشعوب المستعمرة إلى الاحتفاظ ، مهما كلف الأمر ، بتقاليدهم ومقاومة المحتل بها .

لا نقصد هنا مطلقاً تبدل ثقافة نخبة صغيرة تعمل على هامش السلطة الاستعمارية ، بل انحياز فئات تزداد اتساعاً ، من الطبقات الوسطى ، إلى نمط الحياة الحديثة . فالتمغرب (Occidentalisation) يصبح في كل مكان ، أو تقريباً ، ظاهرة معممة وواقعاً « شعبياً » .

والحال ، لا يتطابق هذا التمغرب ، كشكل هجين استثنائي ، مع الحقائق العميقة وبنى الدولة والانتاج . وهو يسبب توترات وتناقضات ، غير قابلة للحل ، داخل المجتمعات التابعة . وهو يخلق ، دوماً ، حاجات ورغبات لا يمكن إشباعها . ولا يحرم هذه المجتمعات من مرجع ومعايير كانت تستخدمها سابقاً لتصنع وحدتها وترسخ مقاومتها ضد المحتل فحسب ، بل أيضاً لتقاوم ادخال منتجات وعلاقات رأسمالية إليها ادخالاً غير مسيطر عليه .

وتشعر الشعوب التابعة اليوم ، أكثر مما كانت تشعر في المرحلة الاستعمارية ، أنها مجردة من وسائل وأدوات النضال ضد الرأسمالية الغازية والمفتّتة أكثر فأكثر . ولا يبدو أن السلطة تفلت من أيديها على صعيد تأكيد حد أدنى من السيادة والاستقلال في اختيار السياسات الاقتصادية والقرارات السياسية المتعلقة بعلاقاتها مع الآخر ، فحسب ، بل أيضاً على صعيد تنظيم المجتمع .

في الواقع ، يتجلى التناقض الأكثر خطورة الذي يسببه التمغرب ، في العلاقة ما بين الثقافة والسلطة .

وبينما لا يكون هذا التمغرب مقبولاً (سواء على صعيد تأسيس الدولة أو تنظيم المعرفة أو تقسيم العمل) إلا استناداً إلى مرجع تكونه الثقافة

الحديثة الغربية ، فإن تأكيد الحرية والتماسك الاجتماعي والعدالة يصبح تابعاً أكثر للحفاظ على النزعة الانسانية التقليدية . فليس هناك أي توافق ما بين الثقافة العليا ، الثقافة العلمية ، والثقافة المعاشة ، اليومية والشعبية . بل أكثر من ذلك أيضاً ، إذ ليس بوسعهما ، لكونهما نسقين مرجعيين متعارضين ، يؤمن احدهما ، أو يفترض به تأمين استمرار السلطة والدولة ، ويؤمن الآخر الحيوية والسيادة وتأسيس المجتمع ، إلا نفي بعضهما بشكل متبادل . ومن هنا ينشأ تمزق عميق وازدواج في الشخصية يجعلان من المستحيل إقامة أية سلطة بدون تفكيك الجماعة وتدميرها باستمرار ، كما يجعلان من المستحيل ممارسة أية حرية واستقلال فردي أو جماعي خارج المقاومة المستمرة للسلطة . إنه طلاق ، أو بالأحرى قطيعة ، بين النخبة الاجتماعية والشعب الذي انبثقت منه ، قطيعة تتجدد باستمرار .

هكذا يغطي التمغرب ، بدل أن يخلق تثاقفاً ، سياق تدمير الهوية الثقافية السابقة وعدم نشوء هوية جديدة . ومن هنا لن يعود من الممكن القيام بوظائف الثقافة ، وظائف الابداع والتماسك والتوازن وإعطاء شرعية للتراتبية الاجتماعية والعدالة والزمن المعاش[4] .

ويحل مكان هذه الوظائف مشكلة الهوية التي تغطي مظهر الخصوصية الثانوية الذي يطمس مشاكل التمغرب الاجتماعية الفعلية ، أو بتحديد أكثر ، المشاكل الفعلية لتدمير الهوية الثقافية السابقة . هكذا يصبح خطاب الخصوصية الثقافية خطاب نخبة لا تستطيع ، وهي الناشئة نفسها من التمغرب ، الحفاظ على سلطتها إلا باستعمال جدلية التعارض بين كيانين يشكل كل منهما كتلة متماسكة ، حيث يأخذ ما هو قومي الأولوية على ما هو اجتماعي ، وحيث تسعى الدولة العاجزة ، إلى شرعية اسمية . وهكذا

---

(4) يذهب ع . العروي إلى حدود جميع تيارات الفكر العربي ـ المعاصر إلى مصادر وحيها الغربية . يمكن القول ، دون الغوص بعيداً في الأمر ، أن ترجمة المؤلفات الغربية واقتباسها يشكلان اليوم ، على المستوى الأدبي والعلمي ، المصدر الأساسي للابداع في المجتمعات التابعة (راجع : L'idéologie arabe contemporaine. Paris 1976) .

يكون خطاب الهوية مرتبطاً مباشرة ، في البلدان التابعة ، بالتصور الذي يجعل من الثقافة أداة سياسية وسياسة ارتقاء اجتماعي ، ويكون خطاب الهوية ، بوصفه هذا ، ملازماً للسياسات الثقافية التي تستهدف تعزيز نظام قائم ، وتقليص استقلال المجتمع إزاء الدولة إلى الحد الأقصى ، والسيطرة الشاملة على ممارسة وفكر الأفراد والمواطنين ، ومنع تكون أي نوع من التضامن الجماعي داخل الجماعة . وعن هذه « الثقافة » ، أو هذا النظام القائم في الأطراف يجدر الكلام من أجل كشف آليات الاغتراب : وهو الخصوصية الحقيقية للمجتمعات التابعة ، خصوصية لا يعمل مفهوم الهوية الشائع إلا على طمسها .

4 ـ السياسة الثقافية والنظام الثقافي :

تكون الثقافة ، بالنسبة للفاعل الاجتماعي (الدولة ، الجماعة ، الطبقة) ، عنصراً يندمج في مجموع من سياسات تستهدف تأسيس نظام اجتماعي، مع ما يلازمه من توزيع ، على مختلف المجموعات أو المناطق ، لوسائل الانتاج أو الاعلام ، ولسلطات تقنية سياسية أو علمية تعطي لكل من هذه المجموعات وضعاً وأدواراً وكذلك طموحات تحدد نمط حياتها . وتدعو هذه السياسة ، من اجل هذا الهدف ، إلى تغيير جذري أو معتدل لشتى القيم الروحية والمادية ، وكذلك لدورها في المباشرة بوضع المراتب الاجتماعية .

هكذا يؤثر النظام الثقافي ايضاً ، في كل مجتمع ، من جهة أولى ، في عملية تحديد الخيارات التي تقوم بها السلطات في الميدان الاقتصادي والاجتماعي ، كما يؤثر ، من جهة أخرى ، في كيفيات ممارسة السلطة من قبل الأفراد والمجموعات أو مجمل المجتمع . ومن جراء ذلك ، تكون أشكال وأدوار الثقافة وكذلك قدرتها على تقديم حلول ملائمة للمسائل التي يطرحها التطور التاريخي ، وثيقة الصلة باختيار المجتمع (أي بأهداف السياسة الاقتصادية والاجتماعية) .

لقد آثرت الطبقات الحاكمة ونخب بلدان العالم الثالث ، منذ

البداية ، وبصرف النظر عن ايديولوجيتها السياسية المعلنة ، مجتمعاً عصرياً يعيد انتاج مخطط المجتمع الصناعي الغربي مع بعض الفروقات الطفيفة . كان هذا الخيار طبيعياً لا سيما وأن النظام الرأسمالي عرف في القرن المنصرم توسعه المذهل ، وأن النموذج الذي يعرضه على المجتمعات التابعة كان نموذج القوة والنجاح . أصبح هذا النموذج المتماثل مع التقدم عنصر تعبئة للنخب الاجتماعية والطبقات الوسطى . واستدعى تحقيقه ، منذ البداية ، تغييراً شاملاً للمجتمع التقليدي ، ولبنياته الاقتصادية ، ولدوائر السلطة فيه ، ولقيمه وغائياته .

فرض نفسه ، منذ ذلك الحين ، تصور جديد للثقافة ، وأهدافها واستراتيجياتها ووظائفها في المجتمع .

شاءت هذه الثقافة الجديدة أن تكون على صورة « الثقافات المتطورة » في الغرب ، أي عملية وموضوعية وإيجابية وعقلانية وانتاجوية وتطورية . بيد أنها لن تصبح متطورة إلا متى وضعت نفسها في خدمة التطور : أي أن تكون ثقافة من أجل التطور الاقتصادي ومن أجل ترقية الوحدة القومية المهددة . وضع هذا التصور الجديد الثقافة في مصف الايديولوجيا والدعاية وأدخلها مباشرة في لعبة السلطة . وأصبحت بالضرورة ، لتحولها إلى عنصر رئيسي من عناصر استراتيجية شاملة ، الرهان الأساسي للقوى المتنافسة التي تطمح ، من خلال السيطرة عليها ، إلى السيطرة على مجمل المجال الاجتماعي . ففي العديد من بلدان العالم الثالث تعلن السيطرة على الاذاعة والتلفزيون انتصار الانقلابات وولادة أنظمة جديدة .

وهكذا تقوم الأنظمة الجديدة ، بموازاة التغيرات في الاقتصاد والسياسة ، بإعادة ترتيب عام للأمور في المجال الثقافي . وتنشأ مؤسسات جديدة : مدارس عامة ، جامعات ، وزارة التربية والاعلام ، لجان لتطوير الفن والآداب ، مراكز ثقافية ، وإلخ . . . ويصبح عمل الدولة ضرورياً ، إن لم يتخذ الأولية ، من أجل توجيه القيم الثقافية في هذا الاتجاه أو ذاك . لكن هل يمكن للدولة أن تضمن انتشار قيم لا تستوحى من إرادة الماسكين

بـزمام السلطة في الاحتفـاظ بمواقعهم من خـلال تشكلهم في طبقة مغلقـة (Caste) وبتـذويب كل تضـامن روحي ، أو جمـاعي أو قبـلي أو اثني ، في المجتمع ؟

هكذا ينشأ حقل ثقافي جديد له مضمون خاص قوامـه رسالـة وقيم ومراجع مستقاة من « المجتمع الحديث » ، وله ، إذا جاز القول ، وسـائل غير محدودة ، ويفقد فجأة النظام الثقافي السابق ، بأشكاله الدينية والجماعية والعـائلية ، قسـماً كبيراً من دوره ، ويفتقـر . ويحدد تعـريف الأهـداف ، نفسه ، طبيعة العمل الثقافي المشروع به ، ووظيفته واستراتيجيته ووسائـل العمل المادية والمعنوية المباشر بها من أجل انجاز هذه الأهداف .

يستهدف نشر القيم المسماة عصرية ، بالدرجـة الأولى ، كما يـدعي أصحـابهـا ، تغيـير مـواقف الجمـاهـير وتصـرفـاتهـا الـذهنيـة والسيـاسيـة والاقتصادية . وغرض هذا التغيير هو جعل العلاقات بين « البنيـة التحتية والبنيـة الفوقيـة » أكثر شفـافية ، وتتضمن البنيـة التحتية أشكـال الانتـاج الصناعي ، توسع التكنولوجيا وتقنيات العمل والأبحاث العلمية .

تعتقد النخب الاجتماعية في البلدان النامية أن الثقافة الايجابيـة هي تلك التي تشجع ، أولاً ، الانطلاقة الاقتصادية وتساهم في جهود التنمية . ومن هنا توجيه الثقافة وجهة التعليم والاعداد المهني . ولكن التنمية ، بمـا هي عملية متكاملة ، لا تضـع الثقافـة في خدمـة الاقتصاد فحسب ، بـل تضعها أيضاً في خدمة صيانة السلطة والدولة باسم ترسيخ الهوية القومية . ولذلك تفقد الثقافة ، كتعددية لأشكال ووسائل التعبير والتبادل والاتصـال على جميع مستويات الحيـاة الاجتماعيـة ، استقلالهـا وتتحول إلى استثمـار يـدعم الأشكـال الأخـرى من الاستثمـار الاقتصـادي والسيـاسي . ويتم التماثل ، في الواقع ، بينها وبين الايديولوجيا والشروع في إقامة سلطة قومية أو قوموية . ويصبح من الممكن ، من جراء ذلك ، بل من الضروري ، أن يعمل المسؤولون على تشجيع ثقافة « الاطارات » ، ثقافة من شأنها أن تسرع بنظرهم استيعاب مكتسبات الحضارة ، العلمية والمادية ، والتقدم السـريع

على طريق التنمية . وهكذا تشجع السياسة الجديدة ، بكثافة ، أشكال التعبير الجديد (الروايات ، الأفلام ، التلفزيون ، الكتب) وذلك على حساب الأشكال المحلية والشعبية[5] ، ولا داعي هنا لاثارة قضية الأمية التي لا تزال تشكل اليوم ظاهرة أساسية في البلدان التابعة (حيث يبلغ متوسطها ، مثلاً ، أكثر من 70 بالمائة في الشعب العربي) فالموضوع يتجاوز ذلك بكثير . تصبح ثقافة التنمية الاقتصادية والسياسية نفسها ، والقائمة على تكوين نخبة مفترضة قادرة لوحدها على حمل ونقل رسالة « النهضة » ، واحداً من الأسباب الرئيسية للركود الاجتماعي والاقتصادي . وذلك لسببين أساسيين :

1 ـ التدمير الفعلي للهوية الثقافية السابقة عند أوسع الكتل الشعبية الموضوعة خارج دائرة الأفكار والمعلومات والمعارف ، والمحكومة بالانعزال في ثقافة مفقرة ولا تملك أساليب تجددها .

2 ـ تكريس القطيعة الاجتماعية بين هذه النخبة التي تسيطر ، من الآن فصاعداً ، على سياق انتاج وتداول المعرفة من جهة ، وبين كتل ضعيفة الشخصية تابعة في فهمها لواقعها وظروفها وفهمها للدولة والطبقة الحاكمة ، من جهة أخرى .

---

(5) هكذا اختفت في معظم البلدان العربية ، الأعياد الجماعية الدينية أو المحلية ، ورقصات الريف ، مثل حكايات ألف ليلة وليلة التي كان الجدود يروونها للأطفال . وطغت أيضاً الأغنيات التي تبثها الاذاعة على الأغاني الجماعية ، «كالموال والعتابا» في الشرق و« الشعبي » في الغرب . واختفت ، أيضاً ، الاجتماعات العامة التي كانت دائماً مناسبة لتظاهرات ثقافية ، في حين يشجع انتشار وسائل الاعلام الحديثة ، أكثر فأكثر ، الانكفاء على الحياة الداخلية في المنزل . ولقد أصاب نفس المصير « الحكواتية » الذين كانوا يعرفون كيف يجعلون مستمعيهم يضحكون أو يبكون وهم يقصون عليهم الروايات الشعبية مثل « عنتر » أو « بني هلال » . وجرى نفس الأمر بالنسبة للمسرح الشعبي « الكاراكوز » الهجائي والسخري ، وحل مكان هذه الأشكال الثقافية مناخ التوتر والقلق الذي يميز المدن الكبيرة المفتعلة والمتروكة إلى مصيرها . ولم تستبدل هذه الأشكال إلا بالاصغاء إلى وسائل الاعلام الخاضعة للدولة .

لا يؤدي تطور الثقافة المتفاوت إلا إلى مفـاقمة التفـاوت الاقتصادي وتشجيع تركيز الثروات المادية . ان هذه النخبة الجديدة الواعية لتفـوقها ، تميل بالـطبع إلى أن تخلط بـين ذاتها وبـين العالم المتـطور وطبقاتـه صاحبـة الامتيازات ، من هنا تنشأ ظاهرة مصادرة التنمية وتوقيف النمو لاحقاً . إن مخطط التنمية القائم على إعطاء أولويـة لتشكيل نخبـة متميزة ، هـو مخطط تنمية تابعة ، سواء في أشكالها أم في أهدافها . وفي الحقيقة ، غالباً ما تترجم أنماط الاستهلاك التي تنجم عنه بالضرورة ، في الميدان الاقتصادي ، بنمو قطاعات المنتوجات الكمالية التصديرية والاستيرادية .

إن « التحديث الثقافي » الذي ينظر إليـه بمثابـة تكوين الاطـارات ، وليس بمثابة تحسين لمجموع القدرات الكامنة ، وللروح المبدعة ، ولأشكال التبادل والاتصال القـائمة ، وللقـدرات والمواهب البشـرية ، لا يمكنـه أن يتـرجم إلا بتمغرب الـطبقة المسيـطرة التي تصبح هي نفسهـا ، من جـراء ذلك ، معزولة ومحاصرة ، وليس أمامها من أجل الحفاظ على سلطتهـا إلا اللجوء إلى قمع يأخذ ، أكثر فأكثر ، شكل حرب وقائية ضد بقية الشعب . ينجم عن ذلـك اختفاء الـروابط والمشاعـر القـوميـة . ولا يستهـدف ، في الواقع ، اخضاع الثقافة إلى السلطة سواء تم هذا الاخضاع باسم التنمية أو الهوية القومية أو التقدم ، إلا حرمان المجتمع من أي مستوى معياري يمكنه من تأكيد ذاته بوجه الدولة ، ويمنع هذه الأخيرة من التحول الى طبقة مقفلة (Caste) وإلى أداة اغتـراب واضطهـاد . ولعل ممـا له معنـاه أن تتـرافق ، دوماً ، الاحتجاجات على الفروقات والبؤس ، في السنوات الأخيرة ، بعودة قوية للايديولوجيات والثقافات والقيم القديمـة . ولم تكف هذه الأخيـرة ، سواء كانت دينية أو اتنية أو مجرد شعبية ، على استقبال وحفظ وبلورة آمال إنسانية ومثل مفقودة أو خيبتها الايديولوجيات الأخرى . ليس للتعلق بهذه القيم أية علاقـة بالنـزعة المحـافظة والحنـين إلى الماضي ، أو بـاحتقار قيم التحديث . إن ما يخفيه هذا الانبعاث ليس إلا طموحاً نحو كـرامة معينـة مفقودة ، واعتراف محرَّم ، وكذلك أيضاً نحو شكل من التماثل الجمـاعي الذي حرمت الجماعات منه في ظل الأنظمة القمعية . وأخيراً طموحاً نحو

توزيع أفضل وأكثر عدالة لثمرات النمو الذي تسبب أشكاله نفسها تقهقراً فعلياً في شروط حياة غالبية السكان ، المادية والثقافية . فالمقصود ، إذن ، احتجاج ضد التمييز الاجتماعي المتفاقم الذي يسببه النظام الثقافي الجديد الذي نشأ في نفس الوقت الذي نشأت فيه التراتبية الاجتماعية الجديدة[6] .

وفي الحقيقة ، يشكل عنصر التماثل الذي تقدمه الثقافة إلى الجسم الاجتماعي ، وتوحيد الطموحات والمثل ، نوعاً من الضمانة بوجه الافراط في التمييز الاجتماعي أو الاستغلال . ولهذا السبب كان المستعمرون يسعون سابقاً إلى أن ينزعوا عن الشعوب الخاضعة وضعهم كرجال أحرار أو « متحضرين » ، وثقافتهم أيضاً ، وذلك من أجل تبرير وترسيخ عملهم في الاستعباد والتدمير والنهب .

لقد أهملت السلطات القائمة هذا البعد الاجتماعي من النشاط الثقافي في أيامنا ، في ظل سيطرة تصور معين للاقتصاد كعامل محدد ، وبسبب الرغبة الشرعية عند الأمم الضعيفة في تعويض تأخرها ومواجهة السباق على القدرة والوفرة المادية . وباتت نتيجة هذه السياسة معروفة الآن . إنها تطور يتصف بقطيعتين : قطيعة اجتماعية داخل كل أمة ، وقطيعة عالمية بين البلدان الغنية والبلدان الفقيرة .

أما العنصر الثاني في هذه السياسة الثقافية ، أي الخلط بين الثقافة والهوية القومية ، يعني الدولة ، فإن دوره يكمن في إفراغ الثقافة من غناها وتنوعها . ويجعل منها نوعاً من أخلاق تكمل ، بفعل صفتها الشكلية والاصطناعية ، التصور الاقتصادي . هكذا تبدو الثقافة بمثابة نوع من

---

(6) تكرس الصحافة المحلية والعالمية ، منذ أحداث إيران الأخيرة ، جهداً كبيراً لتفسير ما سمي صعود الاسلام القادر على صيانة تكامل المجتمع . وتكلم م . فوكو حتى عن ثورة روحية تفترض رفض النماذج الغربية . إن الأمر يتعلق ، فعلياً ، برفض حقيقي لشكل معين من التحديث الاجتماعي والثقافي يجعل الناس غرباء عن محيطهم وعن تاريخهم ، دون أن يمكنهم ، مع ذلك ، من الاندماج في تاريخ جديد ، ومن تحقيق انسانيتهم .

التماثل المجمد ، والأبدي ، والثابت بين الوجود الاجتماعي وتاريخه . وتختفي الثقافة ، كازدهار روحي وإعادة تكيف مستمر مع الظروف الجديدة ، تحت شكل إعادة تأكيد تأخذ شكلاً طقسياً تبعاً لوتيرة تدمير الثقافة والهوية القومية . إن الثقافة التي لا يطلب منها العطاء والابداع تستنفذ ذاتها ولا يمكنها أن تتجدد .

تعزز ، إذن ، هذه السياسة نفسها حالة الركود الاجتماعي والسياسي ، وتفاقم مسألة الهوية بدل أن تقدم حلاً لها .

إن تأمين عملية التغيير ، والاحتفاظ ، في نفس الوقت ، بالهوية ، أي استمرارية الوجود الاجتماعية ، يشكلان الوظيفة الأساسية للثقافة الحية . فالثقافة عنصر توازن يحدد أولويات التغيير وغائياته بجعله متوافقاً مع طموحات الأغلبية . وقد يؤدي غيابها إلى جعل كل تغيير قطيعة ، وإلى ترجمة كل تماثل بالاغتراب[7] .

وكما أن المجتمع لا يتمكن من صيانة وحدته وإرادته المشتركة واستمرارية فعله الجماعي بدون أن يأخذ على عاتقه مسؤولياته وأن يتماثل ، كذلك فإنه لا يستطيع حفظ هويته إن هو لم يتمكن من التحول ، ومن التعبير حتى يتكيف مع الظروف التاريخية الجديدة . ولا يمكن للتقهقر الاجتماعي الذي يؤدي إليه بالتأكيد الجمود الثقافي ، أن يعني إلا موت كل ثقافة وتفكك المجتمع المدني ذاته . إن في ذلك شرطاً مسبقاً لتكوين نظام

---

(7) إذا تم تدمير الهوية الثقافية عند غالبية السكان ، فإن الاغتراب يشكل عقبة محبطة أمام النخب في البلدان التابعة . كتب ادريس شرايبي : « تصور أن زنجياً ابيض بين ليلة وضحاها ، ولكن بقي أنفه أسود بسبب إهمال القدر أو خبثه . كنت أرتدي سترة وبنطالاً ، وفي قدمي زوجا من الجوارب وقميصاً وحزاماً على الخصر ، ومنديلاً في جيبي . كنت فخوراً . كنت مثل أوروبي صغير ولكني وجدت نفسي مضحكاً عندما وقفت بين أصدقائي ، ولقد كنت مضحكاً فعلاً » .

Le passé simple. Paris 1954.

من الطوائف المغلقة (Castes) التي تميز المجتمعات وهي في طريق زوالها وحضارات الانحطاط . ولذلك يجب تصور سياسة أخرى تجعل من الثقافة ، بدون التقليل من الأهمية الرئيسية للنمو الاقتصادي المسرع ، غاية بحد ذاتها ، بل « حقاً » لا يضمن لجميع أعضاء المجتمع الوصول الحر إلى المعرفة وإلى مختلف النشاطات الثقافية ، فحسب ، بل يؤمن أيضاً تشكيلة ملائمة مساواتية . ولا يمكن بناء هذه السياسة الجديدة ، لا على مبدأ المردود الاقتصادي ، ولا على التخفيض من قيمة أشكال التعبير الشعبية ، المسماة تقليدية ، لصالح الأشكال العصرية التي تتعلق بها نخب البلدان النامية ، ولا على جعل النشاط الثقافي نفسه مقتصراً على مجرد نشاط ذهني راق وعقلاني ومجرد ، تجسده ثقافة مكتوبة .

ومن جهة أخرى يجب أن نرى في التنمية نتيجة لسير متماسك ومتوازن ينمي جميع المصادر الاجتماعية ، المادية والروحية على حد سواء ، أكثر مما نراها نتيجة لخيار وحيد سياسي أو اقتصادي أو ثقافي . لا ترجع معوقات تقدم مجتمعات العالم الثالث إذن إلا إلى السياسات التنموية نفسها ، إلى عدم تماسكها وتناقضاتها وفقدانها لقوة الابداع ، وهذا ما يؤدي إلى التعارض ما بين الحرية والعدالة ، والحداثة والتقليد ، والمركزة والاستقلال الذاتي ، والجماعة والفرد ، إلخ . . .

هذا هو السبب الذي يجعل مراجعة السياسات الثقافية تستدعي إعادة تحليل شامل للتصورات المسيطرة في التنمية، مراجعة تشكل نقطة انطلاق لهذه السياسات . يستحيل ، اليوم ، الكلام عن التنمية ، دون إثارة قضية توزيع الدخل القومي ، ونشر التقدم الاجتماعي على مجمل الطبقات أو المناطق أو الفئات المهنية ، أي دون الحديث عن المساواة في التقدم . إن دمقرطة الثقافة على الجميع ، وهو ليس إلا نوعاً من تحمل الجماعة ، تحملاً مشتركاً ، لقضاياها الخاصة بها ، شرط ضروري ، ولا غنى عنه ، لكل سياق تنموي .

يبدو هذا الأمر صحيحاً ، خصوصاً وأن احتقار قيم الثقافة الشعبية ،

يعمل ، في كثير من الحالات ، وكأنه حجة لسياسة تعسفية ومعادية للديمقراطية . ويطمس مفهوم الهوية ، في الواقع ، هذا التباين الثقافي .

يقيناً ، أن أحداً لا يشك اليوم ، أكثر من أي وقت آخر ، بأن لنموذج الحضارة الغربي الصناعي (ولكن ليس الثقافي) جاذبية عالمية . إذ يبدو توسع هذا النموذج واحداً من المظاهر المسيطرة في عصرنا ، وذلك على الرغم من الاعتراضات الايديولوجية أو العقائدية . والاعتراض يتناول الأساليب أكثر مما يتناول الغايات . ويبقى نزوع الفئات الشعبية المتسعة أكثر فأكثر نحو التقدم كما حددته الحضارة الراهنة ، عميقاً بقدر ما هو خيالي . فليس ثمة نموذج آخر للحياة ممكن التصور بعد . بيد أن أي مجتمع نام لا يملك وسائل اعتماده كما هو . فالتطور الهائل لوسائل الاعلام والاتصال ذات المدى العالمي يؤثر في العمق في هذا الاتجاه . ومن هنا ينشأ إحباط ومرارة يكبران كبر هذا النزوع .

ولا يسهل التطور الدائم لنموذج الاستهلاك الغربي مهمة المجتمعات الفقيرة ، فثمة طفرات دائمة ، مثل الثورة الاعلامية ، تجعل أي حلول سهلة مشكوكاً فيها ، إن لم تكن مستحيلة . وفي الواقع ، فإن الهوة التي تفصل ، اليوم ، بين المجتمعات التابعة والمجتمعات الغربية ، هي أكبر بكثير مما كانت عليه في منتصف القرن السابع عشر أو التاسع عشر .

إذن بدل هذه السياسة التي تستجيب ، أساساً ، لرغبة نخبة نامية في أن تقارن نفسها مع نظريتها الغربية ، مع استمرارها في التلويح بشعار الهوية ، لا بد من تحديد أهداف متواضعة وقابلة للتحقيق .

ومن وجهة النظر هذه ، لا معنى أيضاً ، للتعارض الذي يقام ، أحياناً ، بين الثقافة التقدمية والثقافة المحافظة . وهو تعارض يعبر عن قراءة خاصة لمحترفي السياسة في السياسة الثقافية . فهذه القراءة تؤدي إلى المماثلة بين الثقافة والايديولوجيا والسياسة ، وبالتالي إلى إلغاء كل استقلالية ثقافية . إن المقصود في الواقع هو استعمال مصلحي للثقافة وليس تعميماً فعلياً لها على الشعب . وعلى كل حال لم يغير هذا التوجه إلا قليلاً جداً من

سياق تفتيت أو تدمير الهوية الثقافية . ومن جهة أخرى ، إنها لنادرة الحكومات التي حاولت ، بهذه المناسبة ، أن تطور ، بجدية تعليم اللغة ، أو أن تقدم حلاً لمسألة الأمية الملحة . بيد أن هذا الموقف استخدم كغطاء لمتابعة سياسة نخبوية لا سيما وأنها تطمح لأن تكون ركناً وضمانة للتطور المتفاوت . بل إن هذا التوجه الجديد قد عمل بمساعدة شعارات شعبوية ، على تدمير مضاعف للبنية الثقافية وللتعبير الثقافي الشعبي والجماعي والمحلي معاً .

ربما تتلازم هذه السياسة أيضاً مع تنمية بعض التعابير الشعبية على شكل فولكلور ، دامجة بذلك ، ضمن منطقها التخفيضي الخاص ، ثقافة كانت في الأساس شكلاً للحياة والاتصال .

وقس على ذلك ، بالنسبة لمن يعارض الثقافة المتمغربة للنخب الاجتماعية بنوع من إحياء الثقافة القديمة ، فيعترف ، من جراء ذلك ، بوجود ثقافتين متجاورتين ، مع نسقين من القيم المختلفة التي عليها أن تتطور بشكل متواز .

يستلهم هذا التصور ، في الواقع ، فكرة البدائي الطيب ، ويقلل من قيمة الاصطدام مع الحداثة ودعوتها إلى التقدم التقني ، وقوة تأثير ذلك على الجماهير نفسها . ويعني القبول بهذه السياسة حقيقة إنشاء مؤسسات للفصل القائم بين عالمين متناقضين ، مع ما ينجم عن ذلك من تأكيد لموقع دونية غالبية الشعب العظمى .

يثبت كل هذا إلى أي مدى تبقى قضية إعداد سياسات ثقافية ، وهو إعداد منوط دائماً ، إن لم يكن بالضرورة ، بأجهزة تمسك بها النخب المتمغربة قضية صعبة . لا بد أن نؤكد أن خطر مصادرة السلطة الثقافية يزداد بقدر ما تكون المجتمعات النامية متميزة عامة بنوع من عدم الاستقرار الدائم الذي يجعل المنافسة الاجتماعية غير محدودة ولا تخضع لأية قاعدة . فكيف يمكن ، في هذه الظروف ، التمييز بين سياسة تنبع من مجرد المنافسة

الاجتماعية وبين سياسة تأمل الاستجابة لحاجات الانعتاق والتفتح الروحي والفكري لمجمل المجتمع ؟

صحيح أن نظام القيم السابق لا يعمل ، كنظام مرجعي ، بالنسبة للنخبة الاجتماعية ولقسم كبير من الطبقات الوسطى . ولكن نموذج القيم الحديثة يبقى متعذراً أيضاً على الطبقات الفقيرة التي تشكل غالبية السكان . ومما يفاقم من هذا الأمر حقيقة أن سلم القيم الحديثة يستوحي من سياسات اقتصادية ، غالباً ما تكون غير شعبية وصعبة الاحتمال .

تنجم عن هذا الوضع حلقة مفرغة حيث يمنع تفوق الدولة تفتح المبادرة الشعبية ، بينما لا يعمل الافقار الثقافي لمجمل الجماعة إلا على زيادة سلطة الدولة وتفتت المجتمع المدني .

وعلاوة على ذلك ، يمتاز النموذج الثقافي الجديد ، عن سابقه ، بخاصية أنه قائم على ثقافة ـ سلعة ، وذلك في إطاري الانتاج والاستهلاك[8] ، كما أنه يتميز أيضاً ، بطابعه الفرداني وهو بالتالي بالغ الكلفة كلما تقدم وتطور . بينما كان النموذج الثقافي القديم يعوض ضعف قدرته على التطور والتوسع بميزات ثقافية منفتحة على المشاركة الجماعية ، وغير مركزية ، ومجانية ، ومن هنا قدرته على الحفاظ على إمكانية حرة لجميع أعضاء الجماعة للنفوذ الى المعارف .

إن المشاركة ، وبقدر أكبر ، الاسهام في الثقافة العصرية تفترض مستوى من التكوين وقدرة شرائية يفترضان نفسيهما تراكماً معيناً ، مادياً ومعنوياً . إن للمشاركة الثقافية إذن ، بالضرورة ، صفة طبقية . وفي غياب الامكانات المادية التي تمكن من الوصول إلى صالات السينما والمسارح والآلات السمعية ـ البصرية والنوادي الخاصة ، تحمل الثقافة العصرية في تطورها إمكانيات خلق ظاهرات تهميش فردي وجماعي ، واسعة النطاق . وفي معظم البلاد النامية تبقى مجالات ملء أوقات الفراغ الوحيدة المتوفرة هي

---

(8) هربرت مركوز مثلاً : L'homme uni-dimensionnel. Paris 1968 .

الشوارع والساحات العامة حيث لا تقوم الجموع إلا بالنظر الى الواجهات ، مصعدة بذلك من إحساسها بالاحباط والحرمان .

إن النفقات التي تلحظها الميزانيات لمجال الثقافة ، والتي تزداد بانتظام في معظم البلدان النامية ، توسع من الشرخ على مستوى « استهلاك » الثقافة ، بدلاً من مساعدتها على إجراء تكامل أفضل . كما أن تعلق فئات السكان الأكثر غنى ، بجمع كل أنواع أدوات ووسائل الثقافة التي تصبح ، في هذه الحالة ، مادة نفوذ ورموز قوة ، يحرم باقي الطبقات الاجتماعية من أي نصيب في التقدم المادي أو الفكري .

هكذا انتقل جميع هذه البلدان أو معظمها ، من تلفزيون أبيض وأسود إلى التلفزيون الملون ، ومن الأعياد الدينية إلى الاحتفالات بأعياد ميلاد سياسية أو فردية ، ومن أيام الراحة والصلاة إلى الفرص الكبيرة التي تمضى في الخارج ، وذلك حتى قبل أن يحصل القسم الأكبر من القرى على الكهرباء ، وقبل أن تحصل غالبية الجماهير على فرصة التخلص من الأمية أو اكتساب مفهوم العطلة . إن التقليل من قيمة أشكال الثقافة التقليدية والجماعية ، بواسطة وسائل الاعلام الرسمي ، لا يؤدي إلا الى تسريع هذا الاتجاه غير القابل للرجوع عنه ، كما يظهر .

ويلاحظ ، بصرف النظر عن أي حكم تقويمي ، أنه لا يمكن لتعميم النموذج الثقافي الحديث ، وبقدر ما يبقى متعلقاً بالأشكال الغربية الملائمة لمستوى أرفع من النمو والانتاجية الاجتماعيين ، أن يتحقق إلا بتعميق وترسيخ ظواهر التهميش .

يتطلب التطور الثقافي المتكامل ، بالضرورة ، بالنتيجة زيادة كبيرة في نفقات إعداد تجهيزات جماعية ، ومساعدات كبيرة للمشاريع المستقلة في القرى والأحياءالأكثرفقراً ، وجهداً إضافياً من أجل تطوير وسائل اتصال وثقافة مشتركة . إنه يتطلب ، باختصار « تحرير » « المنتوجات » الثقافية من خضوعها للسوق . ربما بوسع ذلك ، أن يقدم فرصة لانطلاقة ثقافية . وليس ثمة ما يمنع ، من جهة أخرى ، من ابتكار أشكال جديدة للاتصال

الجماهيري ، تكون أقل كلفة ، وأكثر سهولة في الانتاج والتعميم . . وإن بوسع وسائل الاعلام والاتصال الحديثة أن تكون ، إن هي استخدمت من زاوية أخرى ومن أجل أهداف أخرى ، مصدراً ممتازاً للتعبير وللتبادل وللمشاركة في حياة الأمة الفكرية .

5 ـ فيما يتعدى السلفية والعصرنة :

لا يمكن للقيم الثقافية ، قديمةكانت أم حديثة ، أن تكون قوة تحرير إلا إذا توصلت إلى تجاوز مفهوم الإعالة الذي تفرضه وتحدده السياسة . ويتطلب إعداد سياسة ثقافية جديدة إجراء تغييرات على المستوى التصوري وعلى مستوى التنظيم . كذلك يمكننا تحديد أهداف جديدة واللجوء إلى استخدام أفضل للوسائل والمجال والاستثمارات . وبهذا الصدد يبدو لنا من الضروري متابعة الجهود من أجل أربعة أهداف محددة :

1) النضال ضد تدمير الهوية الذي يؤدي إليه التمغرب الزاحف ، وذلك برفع قيمة الثقافة القومية وتطوير التراث وأشكال التعبير والاتصال الموجودة والمحلية .

2) منع احتكار وسائل الاعلام والاتصال من قبل النخبة الاجتماعية التي يولدها ، بالتأكيد ، التحديث ، واستباق خطر تكون ثقافات منغلقة حيث يمكن للقطاع الحديث والتقليدي ان يتعايشا وكأنهما مقفلان ومضافان إلى جانب بعضهما .

3) تأمين التكامل على مستوى انتاج واستهلاك السلع والمنتجات الثقافية ، وكذلك على مستوى نماذج التنمية والحياة ، ويبقى هذا التكامل ، في الحقيقة ، الشرط الأساسي لأي استقلال ثقافي إزاء الثقافة المسيطرة .

4) العمل ، قدر المستطاع ، من أجل أن يحتفظ الميدان الثقافي باستقلاليته ، ليس فقط إزاء الدولة التي غالباً ما تسعى إلى أن تفرض عليه عقيدة ما ، بل وأيضاً إزاء الظاهرة السياسية الخاصة ، ذلك أن الحقل الثقافي لا يعمل إلا بقدر ما يكون منفتحاً على الجميع .

وبالتأكيد ، فإن هـذه الأهداف مـرتبطة ببعضهـا البعض . ولذلـك يخشى أن يؤدي تركيز الوسائل الثقافيـة بين أيـدي النخب الاجتماعيـة إلى تكوين ثقافتين متناقضتين ، وبالتالي تكوين قطيعة بين عالمين منفصلين ينكر الواحد منهما الآخر . يحتوي التحديث الثقافي في ذاته ، في حـالة التفـاوت الاجتماعي العميق الذي تعيشه المجتمعات النامية إذن بذور احتكار قـائم على تعميق الخصائص الأجنبية والتجارية للمنتجات الثقافية .

وليس من الصعب ملاحظة أن فقر الوسط الثقافي يترافق في الغالب باغتناء غير محدود لمراكز الطبقات العليا بالتجهيزات الثقافية الأكثر تكلفة ، بدءاً من صالات العرض وصولاً الى مجموعات المـواضيع الفنيـة التي تفتقر إليها ، بأسف ، الجماعات والمراكز الثقافية نفسها .

ويخلق اكتساب هذه المنتجـات ، بصرف النـظر عن كلفتها المـرتفعة جداً بالنسبة للمجتمع ، تعلقاً خاصاً لنُخب العالم الثالث بمراكز الحضارة في الغـرب بحيث تصبح عـلاقات هـذه النخب مع السكـان محدودة تـدريجياً لصالح طموح لا يضبط نحو الهجرة الداخلية والانعزال الارادي .

وهكذا تصبح الثقافة ـ في هذه الحالة ، هذا المجال الممتاز للتكـامل الاجتماعي والاتصال والفهم المتبادل ـ أداة انقسام ومواجهة ، تعزز الشعور بالاحباط عند البعض والشعور بالاقتلاع عند البعض الآخر .

بيد أنه يجب ألا نخلط بين القطيعة الثقافية التي نعيشها وبـين وجود ثقافتين تغتنيان بشكل متبادل . فلا يوجد بين النماذج الثقافية ، في الحـالة التي وصفناها للتو ، لا حوار ولا اتصال ، بينما لا يعكس تطورهما إلا النمو المتفـاوت لجماعـات تعيش بشكل منفصـل تقريبـاً . يجب في هذه الحـالـة بالأحرى التحـدث عن التفكك الفعـلي للوسط الثقافي حيث تكـون ثقافـة النخبة تابعة للخارج أكـثر فأكـثر ، بينما يلقى بـالثقافـة الشعبية في الجمـود والاختناق .

إن القطيعة التي نتكلم عنها هي نتيجة لادخال ثقافة عصرية تحولت إلى ثقافة نخبة مولدة لفائض في السلطة ولتمييز اجتماعي جديد .

ويجب أن يساعدنا هذا الفهم على الخروج من مأزق الهوية التي ينظر إليها بوصفها امتثالاً للتقاليد ، ومن مأزق الحداثة التي يتم تصورها بوصفها انحيازاً إلى القيم الغربية واستيعاباً للأفكار والتقنيات الأكثر حداثة .

فلا علاقة مطلقاً للتمغرب بالتعلق بقيم الانسانية الكونية . فضلاً عن أن هذه القيم لا تكف عن التغير . إنه يشكل في ذاته قيمة قائمة على احتقار الثقافات الأخرى وعلى تمثل الثقافات المسيطرة .

في الواقع تؤدي الفكرة الواسعة الانتشار ، القائلة بتنمية سريعة تعيد انتاج نماذج الغرب الاقتصادية والثقافية ، بالضرورة إلى وضع مصير الأمة بين أيدي النخب الاجتماعية وإلى استبدال المجتمع بالدولة .

وبالعكس ، يتوجب على الدولة ، بدل العمل على فرض القيم ، العمل على توسيع شبكة الاتصالات والاعداد الفكري ، وتشجيع جميع أشكال التعبير ، ورفع مستوى التفاهم بين الجماعات الموجودة ، سواء كانت اتنية أو دينية أو علمانية أو تقليدية أو عصرية .

ولا بد لنا أن نقول هنا أن التمييز بين الايديولوجيا ، (التي هي تماثل في مجال فكري ، والثقافة كتحقق تاريخي ، أي كتمثيل وتعبير فكريين وماديين) ، يشكل قاعدة كل سياسة ثقافية لا تسعى إلى اخضاع المجتمع ، بل تهدف إلى تحريره . ويجب على هذه السياسة أن تساهم في إلغاء كل تمييز اجتماعي واقتصادي وسياسي ، وأن تستبدل الاغتراب بخلق فائض من القيم يعطي للحياة الانسانية معنى وغاية . يجب وضع النمو الاقتصادي نفسه في خدمة أهداف التضامن والحرية والمساواة التي يطمح إليها أفراد جميع الأمم، ولا يمكن لهذه السياسة أن تصل إلى هدفها ، لا بالتقليل من قيمة القيم التقليدية التي تؤمن وحدة واستمرارية الوجود الاجتماعي ، ولا بالتقليل من قيم الحداثة التي لا بد منها في حل المشاكل الاجتماعية .

ومن هنا ثمة توجه جديد يفرض نفسه . فلن يكون هدف التنمية زيادة الانتاجية وتحسين المردود ومراكمة الآلات أو تكوين رأس مال ، بل تحرير الانسان نفسه . يجب ، من الآن فصاعداً ، ألا تكرس نفقات

الميزانيات ، فقط ، من أجل الأطر التي يتطلبها النمو الاقتصادي . إن الوصول إلى هذه الاهداف يفترض اصلاحاً لنظم الثقافة والتعليم . ويجب أيضاً مضاعفة إمكانية إعداد الناس ، وتنويع النشاطات الثقافية ، وتكييفها مع شتى الأجيال ، ومع الحاجات المتعددة للطبقات والفئات الاجتماعية والمهنية ، أي بناء ثقافة مساواتية تكون هي نفسها قاعدة الديمقراطية والتنمية .

ويمكن للثقافة من وجهة النظر هذه ، أن تخلق شروط انسجام متنام في العلاقات الاجتماعية ، وأن تضع استقلاليتها في خدمة تكامل قومي وتماثل جماعي لا يكون تعلقاً مجمداً بالماضي .

بيد أن التطور الهائل لوسائل الاعلام العالمية المدى لا يدع أمام الشعوب ، المنعزلة سابقاً ، أية فرصة للصمود أمام تدفق تيارات الرموز والصور والأفكار والقيم ، العصرية أو الغربية . وهو يسبب بذلك ، حتماً تفكيك الثقافات المحلية ، وتفتت الثقافات القومية ، وانهيار لوائح القيم الخاصة بالثقافات التقليدية . ويبقى الانتشار الكثيف أكثر فأكثر للوسائل السمعية ـ البصرية ولأشرطة التسجيل وللاسطوانات ، وكذلك الانتاج الكثيف لمنتوجات الاستهلاك الثقافي أو الفني ، يبقى ذلك الوسيلة الأكثر فعالية في تأكيد تفوق قيم « الأغنياء » في البلدان الفقيرة .

بالتأكيد لا يمكن تصور ولا تمني ، الرجوع اليوم عن هذا التقدم الهائل الذي يمثله انطلاق وسائل الاتصال المعاصرة ، ولكن ذلك يثبت كما يتطلب الحفاظ على الثقافات وصيانتها في البلدان التابعة من جهود خاصة . وبالتأكيد فإن الشعوب التي تثبت عجزها عن تطوير ثقافتها القومية تبعاً للتقنيات الجديدة في الاتصال وفي انماط التعبير ، ستشهد خراب ثقافتها وتفكيكها تدريجياً . إن المنافسة بين النماذج الثقافية على مستوى القيم والانتاج والتنظيم قوية قوة المنافسة الدائرة بين النماذج الاقتصادية المختلفة . فلا بد للثقافات القومية في البلدان التابعة ، من أجل الدفاع عن نفسها بوجه توسع ثقافة غربية قائمة من خلال الشركات المتعددة الجنسيات

على تعميم مواضيع ومنتجات الاستهلاك والتسلية ، أن تنمي في داخلها قيم الحرية والانفتاح والحوار والعدالة . ذلك أن هذه القيم هي التي تجعل ثقافة ما أكثر جاذبية من غيرها . وبالمقابل فإن تطور هذه الثقافات التابعة في اتجاه نخبوي وقمعي ينزع عنها الوظيفة الأساسية لأية ثقافة حية ، وظيفة الاتصال ، والتضامن الاجتماعي ، والمساواة ، والتحرر . وينجم تراجع الثقافات القومية الراهنة في البلدان النامية أمام الثقافة العالمية الكونية لوسائل الاعلام الدولية عن حقيقة أن هذه الثقافات تقدم ؛ بشكل يتناقص تدريجياً ، مُثلاً مقنعة للأجيال الجديدة . وهكذا فإنها تستبدل الليبرالية ، التي جعلتها الثقافة الغربية مثالية ، بشتى أشكال المحرمات والرقابة ، وتستبدل الديمقراطية ، وإن كانت شكلية ، بالسيطرة الحصرية لحزب سياسي أو لايديولوجيا ، وبدل احترام الفرد وحقوق الانسان تعرض عبادة الشخصية والعقاب الجماعي للمواطنين ، وترد في غالب الأحيان على الفكر العلماني والعقلاني بالتمييز الاجتماعي ، أو الاتني ، أو الايديولوجي أو السياسي .

من هنا تخطىء النخب الحاكمة في العالم الثالث عندما تعتبر الثقافة الحية بمثابة نتاج لتراكم المعارف الموضوعية والعلم . والحال ، فإن العلم بوصفه بناءً اجتماعياً لمواضيع وليس حقائق مطلقة ومجردة ، غالباً ما يولد إذا ما نقل إلى مجتمع غير الذي تصوره ، تأثيراً معاكساً ، ويصبح هو نفسه موضوعاً قابلاً لأن يبني ـ أو يهدم ـ تبعاً لنموذج المجتمع الذي يستقبله عقل هذا المجتمع وشبكات تواصله . وإن في هذه المسألة مصدراً اضافياً للتبعية والاغتراب .

هذا هو النظام الثقافي المسيطر في البلدان التابعة الذي يجدر تغييره . فالتحديثية والتقليدية ليستا إلا ركنين من أركان هذا النظام القائم اجتماعياً على التفاوت واللامساواة .

الفصـــل الرابع

الوعـــي المنقسم



قَبِلَ الفكر العربي أن يعيش في ثنائية دائمة وأن لا يرى نفسه ولا يعيها إلا من خلال هذه الثنائية المعممة في الوعي والعقل والممارسة : ثنائية الحديث والقديم ، والسلفي والمتجدد ، الأصولي والمعاصر ، الديني والعلماني إلخ . . . وفي جميع المحاولات النظرية التي تعرضت لهذه الأزمة ، يبدو التأكيد على هذا الجانب أو ذاك أو الدفاع عن ضرورة التوفيق بينهما ، التزاماً أساسياً لدى مختلف الأطراف . ولكن قليلة هي الدراسات التي سعت الى الذهاب أعمق من ذلك لرؤية الأسباب الكامنة وراء هذه الثنائية ، والمنابع التي تستمد منها حياتها واستمرارها . وهكذا لم يقم الفكر النظري العربي في العقود الماضية ، وبقدر تبنيه لهذه الثنائية كواقع ثابت وطبيعي ، إلا بإعادة انتاجها وتجديدها .

وسبب ذلك أن منهج دراسة الفكر والثقافة بقي في أغلب الأحيان ، إن لم يكن في جميعها ، منهجاً سجالياً يقوم على تبرير تأكيدات ومواقف معينة أصالية أو عصرية ، والدفاع عنها في وجه خصم مفترض . ولم يسع إلا لماماً لتجاوز هذه التأكيدات وأحكام القيمة المستمدة منها إلى الكشف عن قوانين هذه الثنائية أو وضعها موضع الشك والتساؤل . فلا يمكن أن يصدر هذا التجاوز إلا عن منهج التحليل التاريخي والمعالجة العلمية التي لا تنطلق من مناقشة صحة أطروحة الحداثة والأصالة أو خطئها ، وإنما تقوم على البحث عن مصدر هذه الثنائية في الوعي والواقع معاً ، وعن الوظيفة التي تشغلها في الحياة الاجتماعية والسياسية . والسؤال الذي يصدر مباشرة عن هذا المنهج

هو من نوع : ماذا يختفي وراء هذا التمسك لدى البعض بالسلفية ولدى البعض الآخر بالتحديثية ، بالدينية أو بالعلمانية ، بالقومية أو بالأممية ، بالتقدمية أو بالرجعية إلخ . . .

وأول ما يستحق المناقشة هنا هو دراسة الأسباب التي تجعل من هذا المنهج السجالي نفسه منهجاً سائداً ، وتخضع مسألة دراسة الثقافة العربية إلى الصراع الدائم بين تيارين فكريين أو أيديولوجيين متعارضين ومتناقضين . وبسرعة نقول الآن إننا لا نجد تفسيراً لذلك إلا في احتواء الثقافة ذاتها ، ومن ثم الوعي العربي برمته ، من قبل السياسة واشكالية الصراع على السلطة ، أو بمعنى آخر في تحويل هذه الثقافة وذاك الوعي إلى أدوات في المعركة الاجتماعية ، وحرمانها لهذا السبب من أية أصالة ذاتية أو استقلالية . ومن هنا لا يعود من الممكن رؤية الثقافة ومشاكلها إلا من زاوية فائدتها في تحسين المواقع السياسية والاجتماعية لمختلف الأطراف المتصارعة . ومنه ينبع تقليصها أيضاً إلى ايديولوجية أو ايديولوجيات متناقضة أو متعارضة هي ايديولوجيات هذه الأطراف المعبرة عن مطامحها والمجسدة لمصالحها . وليس تحقق هذا التقليص الايديولوجي ، واستبعاد الثقافة وتهميشها كنسق اجتماعي متميز ، إلا انعكاساً للغياب المتزايد لمجال الاجماع العام ، وتأكيداً لسيطرة تنافس المصالح الجزئية على وحدة المصالح العمومية . إنه يشكل إذن جزءاً من الأزمة القومية العامة التي تعيشها الجماعة العربية وتكريساً لها في الوقت نفسه .

ولكن هذا لا يعني أن ليس لهذه التيارات السائدة والمتصارعة تفسيراتها الخاصة وغير المعلنة لأزمة الثنائية الثقافية . إذ في ردودها المتبادلة تحاول كل الأطراف أن تظهر سبب بقاء الأطراف الأخرى ، وتلحقه بشكل أو آخر بعوامل سلبية داخلية أو خارجية . ثم إنها تحتاج لتبرير نفسها وشرعية وجودها إلى أن تعطي تفسيراً خاصاً وإيجابياً لوجودها ومزاعمها . ويمكن تلخيص هذه التفسيرات في مذهبين أساسيين يتفق كلاهما في ارجاع عوامل هذه الأزمة إلى أسباب تاريخية قديمة أو خارجية حديثة ، مستثنين من ذلك ومستبعدين عوامل الحاضر والواقع العربي الراهن في الوقت نفسه .

ولا شك أنه داخل هذين المذهبين هناك خلافات جزئية ترتبط بنظرة المنتجين لهما ورؤيتهم المثالية أو المادية ، وحساسيتهم الشخصية الخاصة تجاه عالم الوعي أو عالم المجتمع والتاريخ .

يرى المذهب الأصولي أن أسباب هذه الثنائية كامنة في نجاح الغزو الفكري الأجنبي والغربي بشكل عام بالتغلغل إلى عقول الناشئة ، سواء نتيجة لجهل هؤلاء ، أو لسوء نواياهم ونوايا الجماعات السياسية أو الأقوامية أو الدينية التي تعمل من ورائهم وتتلاعب بهم . ومن هنا تظهر هذه الثنائية كمأساة قومية أو وطنية لا يمكن السكوت عنها ولا السماح لها بالاستمرار . ويصبح الحل الوحيد لأزمة الثقافة هو إقتلاع هذا الخراج الجديد الذي نشأ وكبر وترعرع على هامش الحياة الفكرية والروحية للجماعة ، وصار يهددها كمرض خبيث . ويستدعي استئصال هذا الخرّاج الخطير معركة دائبة ضد تيارات الحداثة والتحديث لا بد أن تنتهي بانتصار الأصالة على المعاصرة ، والحقيقة على السراب ، والحق على الباطل .

ويرى المذهب الحداثي أن وراء هذه الثنائية ، والأزمة التي تنبع منها ، استمرار التقاليد والبنى والقيم الذاتية المختلفة التي ارتبطت بالعقل العربي ، سواء كان هذا الارتباط نتيجة للتأخر أو لانحطاط الثقافة العربية الكلاسيكية أو لنقائصها الذاتية الأصيلة ، أو لطابعها الاقطاعي العميق . ومن هنا يصبح التحديث ، تحديث الثقافة والعقل ، هو الطريق الوحيد للخروج من عصور الظلام العقلية أو ظلامية الوعي إلى نور الحضارة أو نورانية العقل . ومضمون هذا التحديث هو هنا كما في السابق استئصال بذور الفكر الرجعية أو التقليدية أو المحافظة من الوعي العربي ، وفتحه على معطيات العصر وحقائقه .

وهنا ينشق هذا المذهب إلى إتجاهين : مثالي ومادي ، وذلك حسب الطريقة التي يقترحها لهذا التحديث . ونقصد بالمثالي ذلك الاتجاه الذي يعتقد أن مسألة تغيير الوعي مرتبطة بتغيير الأفكار والعقائد والقيم بالدرجة الأولى . بينما يرى الاتجاه المادي أن أصل الأفكار والعقائد والممارسات

التقليدية الدينية وغير الدينية هو استمرار الشروط والبنى الاقطاعية أو الطبقية بشكل عام . وأن تجاوزها يقتضي تحرير المجتمع من هذه البنى . لذلك فهو لا يراهن على تغيير وعي المجتمع ككل منذ البداية ولكن يكتفي بالتركيز على قوة النخبة الطليعية وقدرتها على إحداث التغيير السياسي والاجتماعي كمرحلة أولى لحصول التغيير الشامل الذهني والعقائدي .

يفسر الاتجاه الأول نشوء التيارات الفكرية الحديثة ، أي نشوءه هو ، باعتباره الحالة الايجابية والصحية الأساسية ، كثمرة لتغلغل القيم والأفكار وعناصر الوعي العلمي في ثقافة راكدة وميتة ، أي كنتيجة للتأثر بالثقافة الغربية والانفتاح عليها ، وبالتالي لنشوء نخبة من المثقفين المتنورين الذين استطاعوا أن ينشقوا على واقعهم التقليدي ويتجاوزوا ثقافتهم الاجترارية المتفسخة ، وأن يستوعبوا علوم العصر ومناهجه وقيمه الحديثة الفعالة والايجابية ، وضعية كانت أم برغماتية أم مادية .

وإذا كان هذا الاتجاه قد عبر عن نفسه بشكل أساسي لدى النخبة القومية وطبعها بطابعه ، فإن الاتجاه الثاني تأثر بالنظرية الماركسية وحاول أن يطبقها حسب معطيات الوضع العربي ، وقد وجد أن أصل الأفكار والعقائد والقيم الحديثة العلمانية أو العقلانية أو الاشتراكية ، هو نشوء الطبقات البرجوازية المستنيرة واستقلالها المتزايد عن الطبقة الاقطاعية . ويشكل هذا النشوء خطوة أولى على طريق التقدم في اتجاه تكوين الطبقة العاملة . ومن ثم تطور أفكار وعقائديات الاشتراكية التي ستكون الوريث الشرعي للمعاصرة البرجوازية . فالاشتراكية هي النقض المزدوج للاقطاعية الثقافية التقليدية وللبرجوازية الليبرالية العقلانية . وهذا النقض هو خصوصية الطبقة العاملة ورسالتها . فهي التجسيد العملي للثورية التي تستمد حياتها وشرعيتها منها .

لكن نشوء تيارات ثورية أو معادية للامبريالية وللرأسمالية وللبرجوازية معاً في حجر الايديولوجيات التقليدية الدينية أو القومية ، وتصفية البنى الاقطاعية القديمة، قد أدخلا عنصراً جديداً إلى المعادلة ، شكك في صلاحية منطلقاتها وأظهر ميكانيكيتها . وهكذا ولد اتجاه ثالث

جديد توفيقي يسعى إلى الربط بين الاتجاهين ويصلح أحدهما بالآخر على أرضية تفسير اجتماعي موحد لا ينفي أطروحات التحديثية الأساسية ولكنه يغنيها . فبدت الأصولية والسلفية في هذا المنظور الجديد تجسيداً لرد فعل بعض الشرائح المهمشة من الطبقات الدنيا ، واحتجاجها على النظام الاجتماعي العربي السائد ، خاصة بعد ما عبر هذا النظام عن إخفاقه كمشروع اجتماعي قومي ممكن التحقيق . كما بدت الحداثة ملخصة ومكثفة في انتشار القيم العلمانية والعقلية كتعبير عن حركة تجديدية عربية تضم فئات واسعة تتصدرها الطبقة الوسطى المحدثة .

وليس من الصعب أن يكشف المرء في هذه التفسيرات المختلفة عن أثر السعي لسحب تصورات نظرية جاهزة تفرضها الايديولوجية والموقف الايديولوجي على واقع يفلت منها ويسير أمامها . ومن هنا تظهر الصعوبات الكبرى النظرية التي يواجهها هذا المسعى بكل توجهاته ، وتحوله إلى تفسير هدفه الأساسي إبراز شرعية وجود كل من التيارات القائمة ، بدل تسليط الضوء على مصدر نزاعاتها ، وطمس الجذور الحقيقية لهذه النزاعات بدل تفكيك قوانينها وآليات اشتغالها .

ومن الشعور بمحدودية هذه التفسيرات وقصورها عن توضيح أسباب استمرارها ، هي نفسها ، كان البحث في جذور الأزمة التاريخية التي تتجاوز أزمة ثنائية الثقافة العربية وتتحكم بها وبانتاج كل طرف فيها . ولهذا أصبح من الضروري طرح الموضوع في إطاره التاريخي والحضاري العام .

لكن قبل ذلك لا بد من إعادة النظر في حقيقة هذه الأزمة والولوج إلى داخلها ورؤية تركيباتها المختلفة وآليات عملها . فعلى ضوء رؤيتها التاريخية العامة ، بدت لنا الانقسامات الراهنة بين تيارات الفكر العربي السلفي والتحديثي تعبيرات سطحية ، أي طافية على السطح لتمزقات أعمق وأشد قوة قائمة في صميم الوعي العربي كوعي فردي وجماعي . وبوصفها كذلك لا تعكس هذه التيارات حقيقة التمزقات ولا تشير إليها ، ولكنها تقوم بالعكس ، بما هي حلول شكلية لها ، بالتغطية عليها وإخفاقها . فالانقسام

بين تيارين متناقضين ومتصارعين على صعيد الحياة الاجتماعية ، لا يعبر فقط عن تجيير الأزمة لصالح الصراع الاجتماعي والسياسي ، ولكنه يشكل في الوقت نفسه نفياً ايديولوجياً لوحدة هذا التناقض في الوعي ووحدة تمزقاته ، ويترجم إرادة الهرب منه نتيجة لعدم القدرة على احتماله أو إدراك أسبابه . وهذه هي وظيفة الانتحال الايديولوجي وأهدافه .

وهكذا كان لا بد من العودة إلى الكشف ، فيما وراء التنازع بين تيارين ايديولوجيين ، عن الانقسام الأول للوعي على ذاته ، وتمزقه بين اختيارات ورغبات ومشاعر وآمال متناقضة ، لا يستطيع ان يتخلى عن بعضها دون أن يبتر نفسه ، ولا ينجح في الجمع بينها لتحقيق صيرورته واستقراره ويرضى عن نفسه . فهو إرادة منقسمة ، ورغبة متناقضة ، تفضيان إلى العجز عن الحركة وتعميق الصراع الذاتي، كذلك الانسان المشدود بين قطبين جاذبين بنفس القوة ، لا يستطيع أن يتقدم ولا يستطيع أن يتأخر ولا يكف عن الحركة للخلاص من هذا الانشداد . هذا الانشداد المتناقض والممزق هو محنة الوعي العزبي ، بكل ما تعنيه كلمة محنة من أبعاد مأساوية ، ومن رغبة في الخلاص ، والخروج من الذات ، وفقدان الرؤية الواقعية والمقدرة على التحكم بالوضع والوقوع ضحية للظروف ولتيارات ومجاري الرياح التي تهب عليه وتتقاذفه من شتى الجهات .

وباختصار ، لا تنبع أزمة الثقافة العربية من استمرار وجود تيارين فكريين متنازعين ، ولا يمكن تقليصها إلى وجود كل واحد منهما . فهي ليست ثمرة لبقاء الوعي المفوَّت أو المتأخر أو التقليدي . وهي ليست مجسدة أيضاً في وجود الوعي العصري أو العلماني أو التحديثي . إن جذورها تمتد في عمق التاريخ الحديث ، تاريخ الأزمة الواقعية التي تعيشها المدنية العربية ذاتها ، بما هو تاريخ استبعاد الجماعة من ساحة المبادرة والفعل والمشاركة الحضارية العالمية . فهي بنت الحاضر أولاً ، وهي بنت الحداثة ثانية ، وهي ثمرة القطيعة بين الحاضر والماضي أو الذات من جهة ، وبين الواقع العربي والواقع العالمي ـ الحضاري من جهة ثانية . فهي إذن جزء من ازمة الفعل

العربي . ولا مخرج منها إلا بتجاوز هذه القطيعة وتحرير الفعل . ولا يمكن فهمها والتقرب منها إلا بوضعها في الاطار التاريخي والسياق الموضوعي لهذه الأزمة الكبرى التي هي أزمة المدنية العربية ، أي أيضاً جدل التبعية والاستقلال . وهذا يعني أن الانقسامات الفكرية القائمة في المجتمع أو في الثقافة العربية لا تملك محرك تكوينها في ذاتها ، وإنما هي انعكاس من الدرجة الثانية لصراع أعمق موضوعه السيطرة على الحضارة والاستحواذ عليها والتحكم بها ، بقدر ما تشكل هذه السيطرة ميداناً لتفتح المدنيات وتطور الثقافات المتنافسة وازدهارها . ويتعلق الصراع هنا بالثقافتين الغربية والعربية ، وغايته تحديد مكانة الثانية في هذه الحضارة ودورها فيها ووجودها . ولا نقصد بالانعكاس أن هذا الاتجاه أو ذاك مستمد من تمثيله تمثيلاً مباشراً لأحدى الثقافتين أو للقوى السائدة فيهما . فهذا يخالف نظرتنا إلى نظام الحضارة الراهن بوصفه نظاماً موحداً دولياً يعزز في نهاية المطاف هيمنة الثقافة السائدة . فهذه الوحدة أو تلك الهيمنة تقضي بحدوث تغييرات جذرية في طبيعة الوظائف الثقافية المرتبطة بكل من الثقافتين ، وفي نوعية القيم والأهداف المدافع عنها . فالثقافة الخاضعة أو المستضعفة تجنح بالضرورة إلى تطوير وظائف المقاومة ، بينما تنمي الثقافة السائدة آليات السيطرة والغزو والاستبداد . ثم إن الصراع بين التيارات لا يعني الصراع بين هويات ثقافية غربية أو شرقية ولا يغطيه . إن المقصود من القول بأن محرك الانقسامات الثقافية والفكرية في المجتمع العربي قائم خارج الثقافة هو أن النزاع الثقافي مرتهن في المجتمع التابع بقضية النزاع بين المدنيات ، أي بنوعية الوظائف المتفاوتة الجديدة التي يخلقها هذا النزاع ، سواء جاء هذا الارتهان في شكل تبعية مباشرة للفكرة العربية ، أو في شكل رفض لها واحتجاج عليها .

وهنا تظهر أهمية الفكرة القائلة بضرورة النظر الى الثقافة كنسق أو كبنية اجتماعية مستقلة ، أو كعامل متميز نسبياً ، خاصة في بعض الحالات التاريخية الاستثنائية ، في تكوين المواقف والممارسات والتوجهات العامة للمجتمع ككل ، ولكل من طبقاته وفئاته الاجتماعية . بل يمكن لهذه

الثقافة أن تكـون عامـلاً أساسيـاً في تحديـد التمايـز الاجتماعي والتـراتب الطبقي ، وذلك بقدر ما ينفصـل صعيد الانتـاج عن صعيد الثقـافة ، أي بقدر ما يتحقق تفكك اللحمة الداخلية للنظام الاجتماعي تحت تأثير الهيمنة الخارجية السياسية والحضارية . ومن هنا يمكن للايديولوجية أن تكون أداة أساسية أو رئيسية لهيكلة طبقة أو نخبة اجتماعية أكثر مما تكون انعكاساً لها ولوضعها الانتاجي والاجتماعي . فـالتمحور حـول هذه الايـديولـوجيات يخلق بحد ذاته مصالح اجتمـاعية مشتـركة بمـا يقدمـه من إمكانيـات لقيام عصبية خاصة ، بالتـالي من فرص لتقـاسم السلطة أو الاستحواذ عليهـا . بهذا المعنى نقول إن وراء تبلور تيارات الفكر العربي الراهنة ، يكمن اشتداد الصراع على السلطة ، لا بمعنى الحكم السياسي ، وإنما بمعنى تأكيد المكـانة والموقع ، وتقاسم مجال الهيمنة والنفوذ في الـداخل ، ومن وراء ذلـك ، في الخارج وعلى صعيد استملاك الحضارة والنفاذ إليها أيضاً .

فلا يعكس استمرار النزعة التـراثية وتـطورها في الفكـر العربي إذن تخلف الوعي الاجتماعي أو استمرارية بنيته التقليدية المفوتة ، كما لا يعكس مصالح طبقة اقطاعية أو فئة مهمشة مسحوقة ، ولكنه يترجم أزمة وطنية ، اجتماعية وثقافية معاً ، ويتقدم كحل ـ شكلي دون شك ـ لها . ومن هـذه الأزمة يستمد قوته ، وعلى جزء من التناقضات العميقة والممزقة التي تفرزها يقيم أيضاً بنياته ، فيظهر هنا كتجسيد لارادة المقاومة ضد الهيمنة الأجنبية ، وضرورة الحفاظ على الذات وعلى الثقافة التي هي مرتعها ومآلها . ولا ينفي تحول هذه المقاومة أو استلابها في صورة رفض للآخر ، أهمية القضيـة التي تتغـذى منها ولا مصـداقيتها . فعـلى ضوء هـذه التناقضـات ومنهـا تحشـد الايديولوجية التـراثية دون تمييـز جماعـاتها من كـل الأوساط الاجتمـاعية . وتتحكم الظروف التاريخية والسياسية بنوعية الطبقات والفئات التي تـدخل في حلف المقاومة هذا . فبحسب النظام الاجتماعي ، وحسب بعده وقربه من المجتمع ككل ، وخضوعه ومقاومته لخطر الاستلاب الثقافي ، يمكن لهذا الحلف أن يتوسع ليشمل فئات من كل الطبقات والطوائف والأقـوام ، كما يمكن أن يضيق ليصبح مجموعة سياسية وفكرية صغيرة ومعزولة . وبقدر ما

يظهر النظام السياسي والثقافي القائم مندرجاً في الهيمنة الخارجية وخاضعاً لها وعاملاً معها ، يظهر الحرمان من السلطة الداخلية كتجسيد مباشر للحرمان من الكرامة الذاتية والقومية ، أي تهديداً في الوقت ذاته للهوية ، فتتحول النزعة التراثية إلى نزعة أصولية أو سلفية تبني استراتيجية تأكيد الذات على رفض الآخر .

وبالمقابل أصبحت التحديثية تشكل ، بما فيها من قيم عصرية مشتركة ، وبصرف النظر عن اختلافاتها الفكرية ، وتباين ايديولوجيتها نقطة لحم واستقطاب فئات منتمية إلى طبقات وطوائف وأقوام مختلفة ، وتكوين نخبة اجتماعية سائدة ، عاملة من اجل حيازة أو الاحتفاظ بسلطة مستمدة من نفسها ، وأكثر فأكثر ، من الهيمنة الخارجية . ويكفي أن تستبعد بعض هذه الفئات من دائرة السلطة هذه والدولة ، حتى تهجر من جديد ايديولوجياتها التحديثية ـ العلمانية والقومية والاشتراكية ـ وتستعيد ايديولوجيات عصبياتها التقليدية . فالطائفية والأقوامية هي التعبير المباشر عن انحطاط ايديولوجية السلطة ومأزقها بقدر ما أن الأصولية هي التعبير عن مأزق الهوية والسعي إلى إعادة بنائها خارج السياسة .

ففي مراحل صعوده وتقدمه ، أي توسعه الاقتصادي والاجتماعي على حساب الهيمنة الخارجية ، وبقدر ما ينجح في تضييق نطاق هذه الهيمنة ، يشهد النظام التابع انتعاشاً لمفاهيم وقيم وايديولوجيات العصر . وهو يعبر بذلك عن حقيقة اندماجه الايجابي فيه . وبالعكس ، تتحسن مواقع التيارات التقليدية والسلفية الدينية أو غير الدينية في مراحل تراجع هذا النظام وانكماشه ، وبالتالي اندماجه السلبي في العصر . فالثنائية الثقافية كامنة إذن في المسار الاستلابي المتقلب وغير الأكيد لحركة التقدم العصري ذاتها . فالطبقات الوسطى التي حملت مثلاً في العقود الماضية قضية التحديث الاجتماعي ، ودخلت جماعات في الايديولوجيات القومية العربية ، هي نفسها التي وقعت اليوم تحت سحر الايديولوجيات التقليدية الدينية أو غير الدينية . ومن هنا فإن طبيعة الأزمة التي يعيشها نظام التبعية

في مراحله المختلفة ، هي التي تحدد ثنائية الوعي . وبقدر ما يؤكد التاريخ والتجربة أن هناك علاقة مطردة بين تراجع مواقع النظام الدولية وبين انكماش النظام على ذاته واستبعاده للطبقات الاجتماعية ، بل للمجتمع ككل ، تأخذ المقاومة للنظام شكل العودة إلى الايديولوجيات ما قبل ـ القومية في الوقت الذي تشحن فيه هذه الايديولوجيات بنزعة عميقة معادية للأجنبي ومرتبطة بالدفاع عن الهوية .

يعني هذا أنه كلما زادت مقدرة الجماعة على تأكيد سيادتها القومية ، واستقلالها الفعلي وحرية إرادتها، أي كلما نجحت في استعادة زمام المبادرة التاريخية والسيطرة على مقدراتها ، أخذ الصراع طابعاً اجتماعياً بارزاً ودار على صعيد السياسة واستقل أكثر فأكثر عن الارتهان للنزاعات الأيديولوجية ولمسألة الهوية . أي ضعفت تأثيرات الصعيد الثقافي كعامل مكون للأحلاف السياسية ، ونشأت ايديولوجيات اجتماعية ـ سياسية واضحة وشفافة وعندئذ يسود الصراع بين مصالح طبقات وفئات اجتماعية ويتحرر من الارتهان للصراع الناجم عن انقسام المجتمع على أساس علاقته بالآخر بين سلفيين وتحديثيين ، حماة التشريق وأنصار التغريب .

وبالمثل ، كلما دخلت المدنية التابعة في دورة انحلال وتبعية متزايدة وتفسخ ، ضعف تأثير الايديولوجيات الاجتماعية ، وبرزت إلى السطح ايديولوجيات الهوية التي تعكس تبعية الصراع الاجتماعي المحلي إلى الصراع الخارجي . وهكذا تصبح شعارات الأصالة والمعاصرة برامج سياسية في حد ذاتها وتعيد شق المجتمع السياسي حسب معايير ايديولوجية بالدرجة الأولى . إذ ان المعاصرة تبدو هنا حاملة لمشروع السلطة القائمة وضامنة له بما هو مشروع سلطة أجنبية ، بينما تبدو الأصالة تعبيراً مباشراً عن نفي هذه السلطة ، وتأكيد مكانة الفئات التي بقيت خارجها أو استبعدت منها . ومن هنا يصبح الوصول إلى السلطة عامل اعتدال ايديولوجي يدفع القائمين عليها إلى إخضاع الايديولوجية أكثر فأكثر إلى حاجات الصراع السياسي .

وبالعكس ، إن الصراع على السيطرة الايديولوجية الـذي يجعل من الثقافة ساحة معركة أساسية ، هو الوجـه السائـد للصراع الاجتمـاعي في مجتمعـات العالم الثـالث الراهنـة التي تعاني من تقهقـر حقيقي في مواقعهـا الدولية ، سواء على الصعيد السياسي أو على صعيد تقسيم العمل العالمي ، وذلك بعد انهيار أوهام التنميـة والتصنيع التي تعـاظمت بعد الاستقـلال . وهذه هي الوضعية التي يعيشها المجتمع العربي اليوم . ومما يفـاقم الشعور بهذا التراجع والتقهقر هنا هو ضخامة التحـديات والمخـاطر المبـاشرة عـلى الوجود القومي ، بسبب حساسية المنطقة العربية من جهة ووجود اسرائيـل كقوة تهديد دائمة من جهة أخرى . يضاف الى ذلك إنكفاء البلدان العربية على نفسها وسعيها إلى ترسيخ استراتيجيات قطرية مستقلة كطريق للخروج من هـذا المأزق ، ووسيلة لحمـاية نفسهـا أو غيرهـا من الضغوط الـدوليـة والاسرائيلية . وقد أدرك الرأي العام العربي بالفطرة أن المضمون الحقيقي لهذا الانكفاء هو قبول التراجع وتكريسه . كما أدرك أن ثمن هذا الانكفاء هو القضاء على التضامن العربي المحدود وإغلاق احتمالات المستقبل بالنسبة للعرب أجمعين .

إذ ليس في مقدرة أية دولة عربيـة أن تحلم اليوم بتحقيق مـا عجزت البلاد العربية مجتمعة أن تنجح فيه . وفي غياب الأمل بإمكانية الرد الفعال على التحديات القائمة ، الاسرائيلية والحضارية ، يظهر المشروع الراهن في كل قطر عربي كمجرد مشروع لسلطة سياسية ، هدفها خدمة نخبة ضئيلة مرتبطة بالمصالح الخارجية ، ليس له أية أبعاد إجتماعية ولا رسالة ولا آفاق تاريخية . ويظهر المشروع السياسي هنا بالضرورة كبديـل أو نقيض لوجـود مشروع اجتماعي ، يأخذ بالاعتبار مصالح الأغلبيـة ، والمصالـح القوميـة البعيدة . ولا يكتفي بإرضاء أصحاب النفوذ . فإذا تأكد هذا ، وترسخت القناعة به ، لم يعد هناك مبرر للحديث عن جماعة قومية سياسية مستقلة ، ومتضـامنة ولا للدفـاع عنها . وهـذا هو الـوضع الـذي نطلق عليـه غياب المشروع الاجتماعي والوطني . وفي هذه الحالة تستعيد التمايـزات ما قبـل القـومية أهميتهـا ، وتعود العصبيـات التقليديـة التي تشق المجتمـع بشكـل

عمودي ، إلى لعب دورها من جديد كعامل أساسي في إعادة تركيبه وهيكلته بما يحقق أولوية التنافس والصراع بين هذه العصبيات على الصراع ضد الهيمنة الخارجية ، ومن اجل توسيع هامش المبادرة الدولية للنظام وللجماعة ككل . وهذا التنافس وذاك الصراع هما اللذان يجعلان من استنفار مسألة الهوية والتركيز عليها ضرورة حتمية ، ويدفعان بالصراع الاجتماعي إلى أن يدور في القسم الأعظم منه على أرضيتها وفي حدودها . وذلك أن كل فئة تسعى على حسب ما أوتيت من علاقات قربى ما قبل ـ قومية إلى إعادة هيكلة نفسها ، لتمييزها بشكل أكبر عن الأخرى ، ولتحويلها إلى فاعل مستقل ومؤثر في هذا الصراع ، بمعنى آخر إن الانكفاء على الذات ونفي السياسة بتقديس التراث هو الوجه الآخر لاغتراب السلطة واستلابها للخارج وتدمير الذات .

فالتعارض الذي نعيش إذن بين السلفية والتحديثية ، والثنائية التي تميز ثقافة حقبتنا ، والشقاق الذي يسود تفكيرنا ،ونقل المعركة السياسية والاجتماعية إلى الصعيد الايديولوجي ـ الثقافي ، كل ذلك تعبير عن تقهقر الوضع التاريخي العربي أمام الضغط والتحدي الغربي بما يعنيه هذا التقهقر من إخفاق في تحقيق النقلة الصناعية ، أي الحداثة المنتجة الايجابية ، ومن تدهور لنوعية العلاقة واللحمة الوطنية .

لكن هل يحمل هذا الشقاق ، أو أحد أطرافه حلاً فعلياً لهذا التراجع والتقهقر ويقود الى الخروج منه ؟ قبل ذلك ينبغي التساؤل عن الأسباب الكبرى التي تكمن وراء هذا التراجع ، وعن مضمونه الحقيقي . وهذا يوصلنا إلى طرح مسألة الأزمة التاريخية التي تتجاوز بما لا يقاس الأزمة الظرفية الراهنة . بل إن تفجر هذه الأخيرة لا يقوم في الواقع إلا بالكشف عن الأولى وإظهارها على حقيقتها .

فما هي هذه الأزمة التاريخية وكيف تترجم على صعيد الوعي الاجتماعي ؟

لا نريد أن نتوسع هنا في موضوع طرحناه بالتفصيل في كتاب

سابق[1] ولكننا نقول إنه ليس في التاريخ مدنيات أبدية تبقى حية على طول الزمن . وإنما المدنيات كائنات تاريخية تنشأ ويشتد عودها وتتطور بقدر ما تصبح تربة خصبة للحضارة ، وبقدر ما تقدم لها فرصاً جديدة للتوسع والانطلاق إلى مستويات أعلى . وتضعف ثم تتلاشى بقدر ما تفقد القدرة على دفع هذه الحضارة الانسانية وتطويرها . عندئذ تأخذ المبادرة مدنيات جديدة ، أي تجمعات إنسانية ونظم إجتماعية وسياسية وثقافات أخرى ، لديها إرادة أقوى وطموح وحوافز أعمق لتوفير الجهد العقلي والمادي وبذل التضحيات الضرورية والتوظيفات التاريخية .

وبقدر ما تستوطن الحضارة من جديد في هذه المدنيات الفتية الصاعدة ، تعدها لتكون مدنيات سائدة ، وتؤهلها لاحتلال حقل العالمية ، بينما تدفع بالمدنيات القديمة إلى الانغلاق والتقوقع والهامشية ، فتضعها لذلك في مأزق عميق : مأزق التباين المتزايد بين نظمها الاجتماعية والفكرية وبين نظم الحضارة الراهنة أو المسيطرة ، وعدم القدرة على التكيف الطبيعي معها . وهكذا تبدأ هذه المدنية المتراجعة بالشك في نفسها ، ويبدأ أصحابها في التشكيك في صلاحيتها وقدرتها على الحياة . فيأخذون هم أنفسهم قبل غيرهم في العمل على تهديمها ، معتقدين أنهم يستطيعون بذلك التحرر من المأزق التاريخي الذي وضعتهم فيه ، بما أصبحت تمثله في أعينهم من عوائق تحول دونهم واللحاق بركب الحضارة ، وبما تجسده من كوابح مادية وروحية تقيد إرادتهم وتحجز حركتهم وتمنعهم من الانخراط في التاريخ والاندماج في الانسانية .

ولا ترد الثقافات والمدنيات القديمة بنفس الطريقة ولا بنفس القوة على هذا التحدي التاريخي . كما أن ظروفاً خارجية وداخلية متعددة قد تلعب دوراً كبيراً في إحباط هذا الردّ أو تشويهه . لكن بشكل عام ، يمكن القول إن الثقافات ، بقدر قوة تراثها وتنوعه وثرائه (مما يعكس دورها السابق

---

(1) إغتيال العقل . . . محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ، بيروت 1985 .

ومكانتها أيضاً في تكوين الحضارة العالمية) تكون إمكانياتها وقدراتها على الاستجابة للوضع الجديد ومواجهته . فالقوية منها تنجح بسهولة أكبر في إعادة ترتيب أوضاعها وهيكلة نظمها الفكرية والعقلية والمدنية والسياسية والاجتماعية حتى تحقق شروط الاندماج المتجدد في الحضارة العالمية . وهكذا يمكنها أن تصبح من جديد مركز إخصاب حضاري مستقل وتعيد لمدنيتها حياتها ورونقها .

أما الجماعات التي لا تتمتع بمثل هذا التراث وهذه الذخيرة الثقافية ، فإنها تكون ميالة أكثر إلى الاندماج العفوي ، ومن الموقع المتاح لها ، في دائرة الحضارة ، فتندرج في المدنيات السائدة وتنصهر فيها ، ولا تلبث حتى تفقد شخصيتها تماماً وتذوب في غيرها .

فالتاريخ هو أيضاً مجال المنافسة والتصفيات والغربلة المستمرة لمدنيات متنوعة ومتعددة . وعدد ضئيل منها ينجح في أن يحافظ على نفسه ويصبح مدنيات كبرى هي وعاء متجدد للحضارة .

وبقدر تطور هذه الحضارة وتعقد نظمها ، تصبح المنافسة أشد وتتساقط واحدة بعد الأخرى المدنيات الضعيفة والفقيرة التي ارتبطت بحقب متقدمة من التاريخ ولم تستطع أن تجدد نفسها بما فيه الكفاية . من هنا تحتاج الثقافات التي تشكل الروح المحركة لمدنيات مستقلة ومتميزة ، إلى التجدد المستمر ، والاحياء المتزايد في كل حقبة من الحقب التاريخية . فتجدد الثقافة هو العامل الرئيسي في الابقاء على المدنيات المختلفة التي تقوم بتنظيم حياة وسلوك جماعات بشرية كبيرة ومتعددة في حضن كل حضارة .

ومن الأمثلة على هذه المدنيات التي نجحت في تجديد نفسها وفي إدخال الشعوب العديدة التي تضمها في دائرة الحضارة الراهنة ، المدنية الصينية والهندية . وكان للثقافة الصينية والهندية دور كبير في هذا التجديد بما قدمتاه من إجابات وأظهرتاه من مرونة في الرد الايجابي على الطفرة التاريخية الحديثة ، وتحقيق شروط تجاوز الأزمة وتخطيها .

أما الثقافة الافريقية ، والثقافات الصغرى ، فقد أظهرت ضعفاً شديداً ، وعدم قدرة كبيرة على مقاومة نزعة الاستسلام للتبعية . فلم تنجح في إعادة تجديد المدنية الافريقية ، ولا في تطويرها . ولم تكن النتيجة استنبات أسس المدنية الغربية فيها ، وإنما كانت تفككاً متزايداً لنظمها الثقافية والسياسية والاجتماعية ، واستقالة كاملة تشير إلى انهيار الأسس الضرورية لكل اجتماع مدني .

وبين هذه وتلك تعيش المدنية العربية التي تعرضت لضغوط عنيفة خارجية وداخلية نتيجة لحساسية موقعها وتفجر كيانها السياسي ، حالة من الصراع الذي لم يحسم منذ أكثر من قرن . فهي لم تنجح بعد في إعادة تجديد أسسها وتوحيد عناصرها ، وأخصاب ثقافتها ، كما أنها لم تسقط بعد ، نظراً لقوة تراثها الروحي وميراثها المادي ، في دائرة الانحلال والتبعية النهائية للمدنية الغربية . وما زال الصراع من أجل إثبات الذات وتأكيدها في وجه المدنية السائدة يختلط ويتداخل مع الصراع الاجتماعي والاقتتال الأهلي لاعادة هيكلة نظمها وتثبيت كيانها .

في هذا الاطار تأخذ مسألة الصراع داخل الثقافة العربية ، وبين تياراتها المختلفة ، معناها . وذلك أن إنقاذ الثقافة العربية من التحلل ، وتجديدها والكشف عن إمكانياتها وتفجير طاقاتها ، هو الشرط الأول لانقاذ المدنية العربية وصيانة وجودها كجامع متميز ووعاء فعال لبلوغ مرحلة الحضارة الراهنة وإدخال الشعوب التابعة لها في دائرتها . فخسارة هذه المدنية تعني أيضاً ضياع فرصة هذه الشعوب في التقدم وبلوغ هذه الحضارة .

ولا يعني إنقاذ الثقافة إحياء تراثها ، كما لا يعني تجديدها تحويلها إلى نسخة مماثلة للثقافة الغربية ، ولكنه يعني مراجعتها لذاتها وإعادة تنظيم مفاهيمها وقيمها ومحورتها حول أهداف ووظائف جديدة نابعة من حاجات المواجهة الراهنة وضروراتها ، أي باختصار خلق توجهات جديدة وواضحة إيجابية وجماعية لها .

وقد لعبت الايديولوجية الماركسية في الصين كما لعبت الايديولوجية الليبرالية في الهند دوراً كبيراً في خلق هذه التوجهات وإعادة تنظيم الفعاليات العقلية حول أهداف إعادة البناء القومي المحلي ، فعملتا هنا وهناك كعاملي إخصاب وتجديد لثقافات قديمة راكدة . أما في العالم العربي فقد أخفقت الايديولوجية القومية التي طمحت إلى لعب مثل هذا الدور في تحقيق هذا الانجاز . ذلك أن هذه الايديولوجيات القائمة أكثر من أي شيء آخر على تأكيد هوية متميزة ، لم تلبث عندما تحولت إلى ايديولوجية دولة حتى تفككت أطرافها ، وبدت مضطرة إلى الخضوع إلى الايديولوجيات الاجتماعية المتناقضة ، وإلى التغيرات المتباينة أيضاً . فلأنها لم تكن ايديولوجية إنسانية وعالمية ، كانت تفتقد إلى الاستقلال الذاتي ، وكان مصيرها الانكماش والتحول إلى ايديولوجية جزئية لا تغطي إلا حاجة واحدة إجتماعية : حاجة التأكيد على ضرورة إنجاز مهمة سياسية دون أن تنجح فيها .

ولا تقدم الايديولوجيات السائدة والمتصارعة اليوم أي حل حقيقي للازمة الراهنة . فكلاهما ، السلفية والتحديثية ، ينبعان من رفض الاعتراف بالأزمة الحقيقية ، ويجعلان من نفي أحد أقطابها المخرج الوحيد منها ، فهما يمثلان بحق انحطاط وظائف المقاومة . فأيديولوجيتا الهوية من جهة والتجديد والمعاصرة من جهة ثانية يعكسان إذن إستمرار هذه الأزمة واستفحالها أكثر مما يشكلان رداً إيجابياً عليها . وهما وسيلة للهروب منها ، أكثر مما هما محاولة لمواجهتها والتصدي لها . إنهما يعكسان معاً ، وكوجهين لعملة واحدة ، تعميق الصراع والاقتتال الذاتي الذي تؤدي إليه هذه الأزمة والذي يجسدها ، كما يعكسان عجزهما المتبادل عن فهم أبعادها وعن التحكم بآليات عملها وقوانينها . فهمّ كل منهما هو سحق الطرف الآخر لاستملاك موقفه وجمهوره والحلول محله . وهذا هو مضمون آلية التدمير التي تخلقها الهيمنة الحضارية لمدنية سائدة داخل المدنيات التابعة في سبيل شقها وتحطيمها من داخلها وزرع بذور الفتنة والتفسخ فيها . ففي استمرار النزاع والاقتتال الذاتي يبرز إذن إخفاق المجتمع العربي ككل في التغلب على شرطه التاريخي وتجاوز أزمة مدنيته .

من هـذا المنظور فقط نستـطيع أن نخـرج من التفسيـرات الجـزئيـة المبتسـرة أو الايديـولوجيـة المباشـرة التي تشكل قـاعدة لتجـديـد استـلاب الوعي ، وأن نفتح أمامنا طريق الرؤية الموضوعية لطبيعة المعركة والمشـاكل المطروحة علينا مواجهتها . والخطورة الأولى على طريق تحصيل هذه الرؤية هي في نظرنا الوعي الذاتي ، أي وعي طبيعة هذه الأزمة ورهاناتها ، ووعي طبيعة التناقضات التي تمزقنا وتكبلنا . عندئذ سندرك أن وراء هذا الشقاق في الوعي ، ووراء محنة الثقافة ارتهان الوعي نفسه لحركة واقع تاريخي لم يجد حلاً لمشكلاته الكبرى . وانه بقدر ما ينجح الوعي في الامساك المـوضوعي بتناقضات هذا الواقع والسيطرة عليها ، ومن ثم تغييرها أو تحويل وجهتها ، يستطيع أيضاً أن يرتفع فوقها ، وأن يكون عاملاً مستقلاً في التغيير ، قادراً على إعادة تركيب هذا الواقع تركيباً منتجاً ، في الذهن أولاً ، ثم في الحقيقة والواقع فيما بعد .

لكن شرط إدراك هذه التنـاقضات الـواقعية والسيـطرة عليها ، هـو إدراك الوعي لتناقضاته ذاتها والاعتراف بهـا وإدارتها ، حتى لا يتحـول الى وعي تجديد الاستلاب . وعندئذ سيدرك أيضاً أن الحلول الشكلية المطروحة أمامه ، سواء أكانت حلولاً سلفيـة ترى المخـرج في القضاء عـلى التيارات التحديثية ، أو حلولاً عصراوية ترى الأزمة في استمرار الفكر السلفي ، أو توفيقية تعتقد أنها بحل التناقض لفظياً تحله واقعياً ، ليست إلا حلولاً وهمية وظيفتها تغطية التناقضات والأزمة الحقيقية واستغلالها وتثميرها في مشاريـع سلطويـة ، أكثر مما تقدم فـرصاً فعليـة ، عقلية ومـوضوعيـة ، لتجاوزهـا والخروج منها . وعندئذ لن تكون المسألة المطروحة أمام العربي هي الاختيار المحرج والمدمر بين الانفصال عن العصر للانكفاء على الماضي ، وبين إنكار الذات والاندراج السائب والأعمى في الحضارة ، وإنما بالعكس ، مواجهة العصر والقبول به والرد على تحدياته وإخضاعه لحاجات ومقتضيات استمرار الجماعة العـربية وتقـدمها ، ومـواجهة الـذات ، أي القبول بهـا مبدئياً ، وإصلاحها وانتقادها ، وتخليصها من عوائقها وتناقضاتها المكبلة لها والمانعـة لها من الحركة في الوقت ذاته .

لا مجال إذن للاختيار بين الأنا والآخر ، بين الماضي والمستقبل ، بين الحضارة والذاتية ، بين الثقافة العربية ومعطيات العصر . إذ لا يمكن لهذا الاختيار إلا أن يعني انتقاص الواقع وبتره وتشويهه . وهو انعكاس لموقف سلبي من الذات والعالم أيضاً ، لا يؤدي إلى غير الاستسلام والتسلم والانسحاب من المجابهة . لكن قبول الذات هو شرط التعامل الايجابي مع الواقع والعالم ، وشرط تغييرهما وتغيير الذات في الوقت نفسه ، فبقدر نجاحها في هذا التغيير تزداد قوة وتحكماً بنفسها وبالواقع . إن رفض الفصام يعني إذن رفض السلبية ، والقبول المزدوج : القبول بالتناقض والاعتراف بالنقص لتجاوزه .

فكما ينبغي أن ننطلق إذن من أنفسنا ومن ثقافتنا مع الاعتراف بمحدوديتها في سبيل تطويرهما، لا ينبغي أن يكون تعلقنا بالعصر والحضارة حافزاً إلى تدمير ذاتيتنا وتهشيم أنفسنا والتضحية بمستقبلنا كجماعة إنسانية مستقلة وكمدنية متميزة فاعلة ومتجددة في ساحة الصراع التاريخي . إن القبول المزدوج هو في الوقت نفسه قياس مزدوج ومراقبة متبادلين ومضاعفين يحفظان التوازن ويعمقان الحس الدفين بالنسبية والعدل. ويضمنان التواصل بالحركة التاريخية والتفاعل مع تيارات التجديد الانساني . وأول شرط لهذا القبول هو كما ذكرنا مواجهة الذات كما هي ومواجهة الواقع ، والسعي إلى فهمهما . وفي هذا المجال هناك أسئلة أولى تطرح نفسها على الوعي العربي الذي اشترط غياب الاجابة عنها ، غيابه عن نفسه وعن الواقع . وليس المهم هنا أن نجيب عنها ، بقدر ما أن المهم هو أن نستوعبها ، ونبقيها حاضرة في أذهاننا حتى تأخذ المشاكل المطروحة معانيها النسبية والتاريخية ، أي حتى نبدأ الحديث من داخل التاريخ ، وحتى يمكن التفكير .

السؤال الأكبر يتعلق دون شك بعلاقة العرب بالتاريخ الحديث نفسه . كيف عاش العرب هذا التاريخ واستنبطوا قوانينه وحلوا عقده وتجاوزوا تناقضاته ؟ كيف عاينوا انقطاعاته واتصاله ، وربطوا بين مستوياته وطبقاته ؟ كيف صنّفوه وصنّفوا أنفسهم فيه ؟

عـاش العرب التـاريخ الحـديث كانحـطاط وسقـوط وعجـز للذات وكتقـدم هائـل ومتسارع وانجـاز حضاري فـذّ للغير . كتـدهور وهـامشية وفقدان للقيمة والفاعلية الذاتية ، وكتنـظيم ومديـح لا حدود لهـا للنهضة والقوة والمصداقية الغربية . كأمجاد محلية دراسـة وسقوط في الأسر وتـراجع أمام سنابك جيوش الاحتلال من جهة وكبناء لامبراطوريات جديدة فاتحة ، وتفجير لطاقات تكنولوجية وذرية واجتماعية هائلة من جهـة أخرى . فهـو الاشارة التي لا تكذب لضياع المكانـة الذاتيـة وفقدان السيـطرة على البيئـة الطبيعية والتاريخية في عصر السيطرة المطلقة على الطبيعة والتحكم الكـامل بمصير الانسانية .

عاشوه باختصار كسلبية مطلقة فيما يتعلق بالذات وكإيجابية كاملة فيما يتعلق بالغير فهو لدينا مذلة وارتهان وهوان وهو لديهم نهضة وتقدم وتنويـر وإنجاز .

وهو لدينا عبودية واحتلال ، وهو لديهم حرية وغزو وانعتاق . وفيما عدا السعي المتردد لمقابلة هذا التاريخ الايجابي عند الآخرين بالمجد العربي الماضي ، وهو سلوان ضئيل لا يرضى الوعي المعاني ولا يطمئنه ، ما زلنا غير قادرين اليوم على رؤية هذا التاريخ من منظار آخر غير منظار المقارنة العفوية والمؤلمة بين ما نحن عليه ، وما نعتقد أن الآخرين يعيشونه ويرفلون فيه من مغانم ومكاسب تاريخية .

من هنـا كان هـذا التاريـخ ولا يزال وسيبقى لفتـرة طـويلة تـاريـخ الاحباط الذاتي والنقمة على التاريخ : تاريخ الخيانة والردة والهجران ، ومما يزيد في تعميق هذه المشاعر السلبية ، ويقوي من فداحة الشعور بـالخسارة وبالمهانة الذاتية ، ما نعانيه يومياً من تضاؤل فعلي لمقدار مساهمتنا الايجابية في تنمية الحضارة ، ومن تراجع عملي لابداعـاتنا النـظرية العلميـة والفنية والتقنية في إعادة انتاجها على صعيد العالم وفي بلادنـا نفسها ، حتى ليمكن القول اليوم ان هـذه المساهمـة أصبحت تقتصر على أكـثر الأنواع بـدائية في المشاركة الجماعية : نعني بها تقديم القـوة الطبيعيـة الخام التي يقـوم غيرنـا

بتحويلها واستثمارها ، سواء أكانت هذه القوة الطبيعية الخام ، أياد عاملة لا كفـاءة عندهـا ولا تكوين ، أو ثـروات بـاطنيـة ليس لنـا في صنعهـا أو استخراجها أي نصيب .

في هـذه النظرة المتنـاقضـة للتـاريـخ ، والتي تعكس خـروجنـا منـه واستبعادنا عنه ، يتبلور موقفنا منه ، وتتعمق أزمة الوعي التاريخي العربي . فهو بالنسبة إلينا الأب الطاغية ، والمدمر والقاتل ، لما يحمله من مخاطر ، من جهـة ، وهو السـاحر والفـاتن لما ينـطوي عليه من احتمـالات وكنـوز من الحضارة والتفتح والانعتاق والتقدم ، من الجهة الثانية . إنه كـارثة افتقـاد العرب على اثره وبسببه لشوكتهم ومكانتهم الدولية وعزتهم وهو في الـوقت ذاتـه ، أملهم في تجديـد مدنيتهم وتـدعيمها وتـزويدهـا بالقـوة والوسـائل والامكانيات للتحكم بمصيرهم وإنقاذ أنفسهم من خطر التهميش الحتمي .

وهكـذا ، لم يستطع العـرب ان يقيموا عـلاقة مـوضوعيـة ومتوازنـة ومنطقية بـالتاريـخ ، فهم يترددون بـين رفضه مـطلقاً رفضـاً منهم لعذاب الاعتراف بالهامشية والعجز والتفاهة الراهنة ، وبين قبوله مطلقا قبولاً منهم لما يحمله من مكاسب وإمكانيات واحتمالات لا نهائية . فرفضه يعني التخلي عن هذه الاحتمالات المفتوحة ، وقبوله يعني التضاؤل أمام من يحمل ذخائره ويجسده ، ويستخدمه للسيطرة والاخضاع .

فبين النقمة والحسـد ، والقبول والـرفض ، والاقتراب والابتعـاد ، والانخراط والانسحاب ، والانتماء والتبرؤ ، يعيش الوعي التاريخي العربي محنة اللاإختيار واللاقرار . وسبب ذلك أن القطيعة الفعلية التي شكلها هذا التـاريخ بـالنسبة للعـرب ، مع ذاتهم ومـع العالم ، لم تستـوعب ولم تهضم بعد . وما زال رفض الاعتراف بالموقع الدوني الجديد يواجه المقاومة العنيدة للرغبة في الاندماج ، والانسحاب العملي الآمل بالمستقبل السعيد . فبقدر العجز عن مسايرة الحضارة من منـطلقات ذاتيـة ، يصبح الانسحـاب منها شرطاً لحفظ الـذات وحمايتهـا ، كما يصبـح نفي الذات والتنكـر لها شـرطاً لـلاندراج فيهـا وتحقيقها . وإذا كـان الخيار الأول يخلق الشعـور الـطاغي

بالحرمان ، فإن الخيار الثاني يقود إلى تعميق الشعور المدمر بالخسران والهزيمة والهوان .

فلسان حالنا يقول : ليس هذا الزمان زماني فأنا فيه وحيد ، وليس هذا المكان مكاني فأنا عنه غريب . لقد نسي العالم العربي تقاليده كمدنية عالمية أو أضاعها ، ولكنه ما زال يحلم بالحفاظ على مواقعه ومكانته القديمة . وقد أخفق حتى الآن في تجديد أسسها وإحيائها ، ولكنه ما زال يرفض أن يستسلم لتقاليد العبودية والهامشية الجديدة التي ينذره التاريخ الراهن لها . لقد فقد طريقه إلى المقاومة الفعالة ، ولم يتعلم السير على طريق المراجعة المؤلمة . فبين السخط والاحتجاج ، والمعاندة والاستسلام ، والارتماء الكلي والانسحاب ، يعيش الوعي التاريخي العربي أزمة البحث عن مرتكزات جديدة وخطط جديدة ورؤية جديدة . وليس من المؤكد أن عطالته الظاهرة هي كلمته الأخيرة . فتراثه الراسخ وهويته المتميزة يمنعانه من الاستسلام النهائي والامتثال للوضع لجديد المفروض عليه : أن يعيش كموضوع للتاريخ لا كذات فاعلة في هذا التاريخ . لكن تناقضاته الذاتية ، وعمق تمزقه وانقسامه على نفسه يحرمانه أيضاً من المقدرة على التحكم بذاته، والسيطرة على آليات الحركة التاريخية التي تحيق به وتجييرها لصالحه .

ويتعلق السؤال الثاني بعلاقة العرب بالعالم ، أي أيضاً بالغرب الذي أصبح محرق هذا العالم ومحور نشاطه ومركزه ، فهو عالم العداوة اللئيمة والغربة المطلقة والمغايرة ، وهو عالم التحرر والانطلاق وانهيار الحدود ومولد الانسانية الكونية والمهرب من انحباس الذات وضيقها ، وهو بوصفه كذلك يثير في الذهن شعورين غامضين : الخطر الجاثم على النفس والحلم الساحر ، الانسحاق الكامل والفضول الدائم .

فالغرب يشكل في العالم مشكلة تتحدى بذاتها الوعي العربي وتمزقه ، فهو المستعمر المسيطر والمهيمن والجبار المتكبر الذي لا هدف له سوى الاطباق على الشعوب ونهبها وتدميرها . وهو المنهل الأول للعلوم والمعارف والقيم الكبرى والابداعات الانسانية . وهو مصدر الشر وعقيدته ، وهو

نموذج الحضارة الذي ينبغي أن يحتذى وغايتها . فكيف يمكن التعامل معه ؟ هـل نقبله أم نرفضـه ، أم نقبله ونرفضـه في الوقت نفسـه دون أن نسيطر عليه ؟

لم يستطع الوعي العربي أن يقبل الغرب كما لم يستطع ان يرفضه ، ولم ينجح في تحويله ليصبح أليفاً له وصالحاً للاستيعـاب ، كما لم ينجـح في أن يحـول نفسه ليصبـح قادراً عـلى تمثله واستيعابـه . بقي الغرب والعـالم من ورائه ، بالنسبة إلينا كما هو منـذ أكثر من قـرن : ساحـراً ومرعبـاً ، قاتـلاً ومخلصاً ، فاتحاً وحامياً ، وبقينا كما نحن خائفين منه ومسحورين به . وكما أخفقنا في إيجاد نقطة التوازن بين طموحاتنا للاندماج به وإمكانياتنـا لنحدد لأنفسنا موقفاً منه ومكـانة فيـه ، فنتصالـح معه ، لم نعـثر أيضاً عـلى دائرة التعامل والتبادل الايجابي مع الغرب حتى نصالح أنفسنا به . متمردين على هيمنة الغرب في العالم ، صرنا أيضاً متمـردين على العـالم في الغرب . وفي الخضوع الكامل والاحتجاج الشامل ما زلنا نتأرجح بـين الذوبـان في الغير والخروج عليه حتى أصبح الاستلاب عالماً لنا وأسلوباً في معاملة العالم .

والسؤال الثالث يتعلق بعلاقة العرب بالواقع وهي أكثر علاقاته سلبية وعنفاً . يبدو لنا واقعنا جميعاً ، من تقليديين ومحدثين ، وكفرة ومتـدينين ، وعلماء وأميين ، انحرافاً جائراً عن الخط ، وتشويهـاً فاجـراً للأصـل . فهو واقع متخلف مبتور ومنحط لعالم الحضارة بالنسبة للبعض ، وهو واقع مرتد وخائن لعالم الاسلام الأصلي والذات بالنسبة للبعض الآخر . ورؤيتنا له لا تتعدى لحظتين : لحظة استمرار تقاليد العصور الوسطى وعصور الظلام التي نعيشها كانسداد تاريخي وعود أبدي ، ولحظة الجاهلية الثانيـة التي ندركهـا كانهيار وسقوط . إنه التعبير عن عودة المكبوت الماضـوي بما فيـه من نقص وجهل وعشائرية وتأخر وامتهان لقيم الحرية والانسانية من جهة ، والتجسيد للغزو الثقافي والحضاري الاجنبي من جهة ثانية .

ومن هذا التصور السلبي المطلق له ينبع موقفنا المرضي منه : الرفض المـطلق والاستنكار عـلى الصعيـد النـظري ، والتسليم المـطلق والمسـايـرة

والاستثمار على الصعيد العملي والسلوكي . وبقدر ما يبعث الـرفض هذه النزعة الثورية التمردية ، الدنيوية والدينية ، ويغذيها ، يخلق التسليم نزعة الاستقالة الأدبية والأخلاقية ويبررها ويحميها . ومن هنا يظهر تناقض أقوالنا مع أفعالنا وكأنه الحل الوحيد الممكن لـواقع نـرفض أن نقبله ولا نستطيـع تغييره ، ونترفع عن رؤيته والاعتـراف به ومنـاقشته وتحليله ، وننغمس في مثـالبه ونشـرب وُحُولـه . فلا استـطعنا أن نخـرج عليـه ، ولا نجحنـا في تبديله ، فصار تعاملنا العُصابي معه وبه منهجاً لاعادة انتاجه وانتاج أنفسنا فيـه : أغرابـاً ومنتصرين ضحـايا وجـلادين ، حالمـين وواقعيين ، شهـداء ومنبوذين .

ولعل في سلوكنا تجاه إسرائيـل صورة نمـوذجية لهـذه العلاقـة الشقية وذلك بقدر ما شكلت اسرائيل بؤرة تقاطع موقفنا من العالم ومن الـواقع . فهنا أيضاً ارتبطت المقاطعة السلبية المـطلقة ، وإنكـار الواقـع ، واستنكاره بالخضوع له ، والتعامل معه والتعـايش فيه . وتحـولت إسرائيـل وما زالت تتحول في كل مرة تشتد أزمـة العلاقـة معها من شـرذمة ضئيلة من شـذاذ الآفاق ، لا قيمة لها ولا مستقبل ، إلى قلعة وقاعدة عسكرية متقدمة ، ومن دولة مصطنعة ليس لها قوام قومي بالمعنى الحرفي ، إلى مجتمع صناعي علمي وديمقراطي ، ومن قوة تابعة ومختلقة الى ذراع ضاربة في كل أنحـاء العالم ، وقادرة على إحباط مشاريع العرب وآمالهم في الداخل والخارج .

وهكذا لم نستطع أن نفهم اسرائيل على حقيقتها في قوّتها وضعفها ، ولا سعينا جدياً إلى مواجهتها ، وارتبط لدينا الرفض القـاطع لهـا بالتسليم الفعلي بوجودها . فلا نجحنا في التخلص منها ، ولا قدرنـا على استيعـابها فينا . وبقينا كما كنا منذ نصف قرن ، مستسلمين ومحتجين .

لكن التجسيد الأعمق لهذه المحنة كامن دون شك في علاقـة العرب بـأنفسهم ، أي في وعيهم لذاتهم وهـويتهم . فـما هي صـورة العـربي عن ذاته ، المطابقة لنفسه ؟ هنا أيضاً تختلط أبشع الصور السلبية بأعنف الصور الايجابية . وسواء أعلنا ذلك أم لا ، يعيش الوعي الذاتي العربي ممزقاً بـين

صـورتين : تنهـل الأولى من الشعور الأقصى بـالـدونيـة وتنقلب إلى رفض للذات واحتقارها واستصغار قيمتها وتجريدها من كل صفـاتها الانسـانية ، وتتحول في احيان كثيرة إلى ما يشبه الرغبة في تدمير الذات ، وخروجها من جلدها ، وخجلها من نفسها وتشويهها المتعمد والمقصـود لذاتهـا والتلذذ في تعـذيب النفس والاقتصاص منهـا والانتقام . وتنهـل الثـانيـة من الشعـور المناقض بالتفوق والأسبقية الحضارية والروحية . حتى أصبحت « العنترية » قيمـة ذاتية ومنهجـاً فكريـاً ، وأصبح مـديح الـذات والافراط في التـظاهر والادعـاء غطاء للشعـور بالـدونية وتعـويضاً شكليـاً عن انعدام الفـاعليـة والمصداقية .

وهنـا أيضاً يحجب تحقـير الذات الحـاجـة الضـروريـة لنقـد الآخـر ومـراجعته والكشف عن عيـوبه ومثـالبه كي لا يبقى من التعـامل معـه إلا الرغبة العملية في الاندمـاج به والخضـوع له والفنـاء فيه . ويحجب رفض الاخر والتشهير الفارغ به ، الحاجة الضرورية لنقد الذات ومواجهة نواقصها وتغييرها وإدراك حقائقها الواهية .

هكذا لا يظهر تأكيد الذات هنا إلا على صورة تفاخـر فج وشـوفينية فقيرة وغرور وعدوانية لا هدف لها ، وإجحاف لا غاية له . وكما يمنع ذلك من المواجهة الفعلية لهيمنة الآخر وسيطرته وتغلّبه وتفوقه ، فإن رفض الآخر وتحقيره لا يزيد إلا في عمق النزوع والرغبة في الاستسلام له والامتثال لأمره والانصهار فيه والتماهي معه .

وهذا التوازن السلبي والواهي الذي تقوم عليه الذات يعكس إذن لا فاعلية الوعي وعجزه وهشاشة بنيته واستعداده في أيـة لحظة لـلانقلاب من النقيض إلى النقيض : من الحب إلى الكره ، ومن الصداقة إلى العدوان ، ومن الرضى إلى التبرم والسخط ، ومن الابتهاج إلى الكآبـة والحزن ، ومن التعقل إلى الجنون . ففي الفناء في الآخر وفي الـرغبة الجـامحة لـلاستقلال عنه ، وفي التماهي معه والثورة المحبطة عليه ، يصبح التدمير ايجابية الفعل الوحيد للذات ، وتصبح الفاعلية المنحطة إلى ارهاب والثورية المحولـة إلى

غدر مصدر التأكيد المتجدد لهامشية الوجود المنبوذ وشرط مصالحته المستحيلة مع ذاته ومع الآخرين .

هل يعني ذلك أن الوعي العربي ، ومن خلفه التاريخ العربي ، مدان بالضرورة والحتمية للعيش في المأساة : أي في حتمية الاختيار بين التضحية بالذات أو التضحية بالحضارة ، بين التفريط بالعقل أو تشريد الروح ؟ وهل هو مضطر حتماً إلى بتر أعضائه والتمثيل بنفسه وتمزيقها حتى يتسنى له الهدوء وينعم ببعض الراحة ، ولن ينعم بها ؟

جوابنا عن ذلك أنه إذا لم يكن في مقدرته بعد أن يتخطى الهوة التي وضعها ، بينه وبين إعادة إستملاك الحضارة ، التطور المفاجىء والخادع للتاريخ ، ليزيل شروط المأساة والتناقض فإن بإمكانه تحويل هذا التناقض من مأساة تنتهي بجريمة قتل الذات أو الآخر ، إلى تراجيدية وإلى ملحمة ، تستثمر هذا التناقض وتوظفه لشحذ العزيمة وتشديد الارادة وتساميها . عندئذ يتحول التناقض من شرخ معذب ومؤلم للوعي لا يستطيع إحتماله ولا استباطانه ، إلى بنية واعية تقود ملحمة الوجود العربي وتوجهها . ويصبح حمل هذا التناقض والسير به والحض عليه هو مصدر قيمة هذا الوجود ومحرك إرادته وقاعدة تخطيه لنفسه وللواقع في صراع لا يهدأ للوعي مع ذاته هو شرط تجاوزه لمحدداته .

وهنا تصبح كل الحلول التصفوية أو التوفيقية إعداماً لإمكانية تحقيق هذا الوعي وتجاوزه لنفسه . فالتحديثية التي تبني مشروعها على إنكار الذات ، من أجل الخروج من هذا التناقض المعذب ، لا تفعل أكثر من التفريط بشروط استيعاب الحضارة ، فتهيج الذكرى الذاتية والرغبة الماهوية دون أن تستطيع القيام بأي خطوة حقيقية على طريق حل هذا التناقض أو تحقيق الحداثة الفعلية . ورفض الواقع المعاش والعصري الذي تبني عليه الأصولية أحلامها كمخرج آخر من الحالة المأساوية ، لا يخفق فقط في إحياء الأصول ، ولكن يستثير أكثر من قبل الرغبة في الاندماج بالعصر والاستلاب له . أما المصالحات والحلول التوفيقية التي تعتقد أنه بمجرد النجاح في دمج

الأمـور الرمـزية واللغـوية القـديمة والحـديثة ، يمكنهـا أن تتغلب على هـذا التناقض وتقضي عليه ، فهي مدانة بأن تقضي عمرهـا جميعاً في الهـامشية وانعدام الفاعلية والتهويم بعيداً عن الواقع المتحرك وخارجه .

فكل هذه المحاولات محاولات سطحية لحـل تناقض تـاريخي حقيقي بحذف أحد طرفيه أو بالهرب منه . إن خطأهـا يكمن في أنها ترفض هـذا التناقض ولا تريـد أن تعترف بـه وبعمقه التـاريخي ، فيصبح أكـثر مما هـو عليه ، تمزقاً وانقسامـاً مأسـاوياً . وبـدل أن تنظر إليـه وتدرسـه وتستوعبـه لتتحكم به وتتسامى فيه ، تتبرأ منه ، فيصبح محركها الأول الذي يتحكم بها جميعاً ويمزقها ويدمرها . فهـذه المحاولات الصـادرة عن جهل حقيقـة هذا التناقض التاريخي ليست إلا التعبير عن ثقافة تنكر ذاتها وتهرب من مواجهة مصيـرها ، نتيجـة لانعدام ثقتهـا بنفسها ولشعـورها بـوهنها وخـوفهـا من مستقبلها . فلا يقودها إنكـارها إلى إنقـاذ ذاتها أو مصـالحة واقعهـا ، وإنما يؤدي بها ، بالعكس إلى هوة الحرب الداخلية والاقتتال الذاتي .

أمام هذا الوعي المنقسم والمعذب هناك في المقابل الوعي المتصالح مع نفسه ، القابل لتمزقه ، المتحدي لقطائعه ، الـذي يصارع ، عبـر مختلف التيارات وضدها من اجل ان يكتشف نفسه ويلتقيها ، بينما لا تدعوه هذه التيارات إلا إلى أن يبتر نفسه ويهرب من ذاته . إن الوعي لا يكتشف نفسه إلا عندما يعترف بواقعه ، أي هنا ، بتناقضه ويمسك بقرنيه ويسير بهما .

لكنه لا يحمل هذا التناقض التراجيدي كمأساة ابداً ، بل بـالعكس كقضية ومصير . وهو يدرك أن قوته وتاريخيته ومبرر وجوده كل ذلك كامن أسـاساً في حمله هـذا . وأن هذا التنـاقض هو مصـدر الابداع والتجـديـد والحركة والتغيير . وان الطاقة الابداعية لأي وعي مرتبـطة بعمق التناقض المستبـطن والمقبول الـذي ينجح في إحتمـاله وتخـطيه . وخصب الثقـافات ونموها وتطورها مرهون بقوة التوتر الذاتي الذي يخلقه هذا التناقض ، والذي يغذيها ويفجر إمكاناتها .

ولـذلك لا ينبغي أن نـرفض الحلول القائمـة عـلى الاقتـطاع والبـتر

الروحي أو المادي الخارجي أو الداخلي بمختلف أشكالها فقط ، وإنما علينا أن نرفض بقوة أكبر الحلول التوفيقية السطحية التي لا تعمل بتغطيتها المصطنعة على التناقض إلا على إخماد الوعي به وقتل روح التوتر المبدع والحافز على الابداع . فليس هناك مكان في نظرنا للحل التوفيقي ، لا الآن ولا غدا ، وإنما هناك بالضرورة تحول تركيبي لمستوى التناقض ومرتبته ، وارتفاع به من مستوى النزاع والاقتتال والتدمير الذاتي ، إلى مستوى الاستبطان الذاتي والانضاج والمعايشة والوعي الحاد . فبهذا التحول وحده يصبح التناقض باعثاً لانجازات عملية ومحركاً للممارسة الايجابية الاجتماعية والتكنولوجية .

وبمعنى آخر ليس هناك حل للتناقض الراهن من خلال تسويات ايديولوجية رخيصة . بل ليس هناك حل داخل الثقافة لأزمة الثقافة ، ولكن في تحويل الواقع المادي والاجتماعي وتغييره ، وكل ثقافة تحتوي على مجموعة من التناقضات التي تشحنها بالتوتر الخلاق . وما الحافز إلى إجراء تعديلات وتحولات في الواقع الاجتماعي والتاريخي ، إلا وضع شروط تجاوز هذه التناقضات وتحقيق هذا التوتر . إنها باختصار الرد العملي على تناقض نظري ليس له في ذاته أي حل ولا يملك معه مفتاحه . لذلك أيضاً يضعف الانجاز الاجتماعي والتجديد في كل المدنيات متى ما ضعفت شحنتها التناقضية وخمد توقدها وتوترها . إن الثقافات الأقوامية الضعيفة التي فقدت الأمل في مواجهة الثقافة الصاعدة وانسحقت واستسلمت لها ، تعيش في سلام دائم ، ولكنها تعاني أيضاً من موت بطيء . وحتى حركة الناس التي يحملونها ، المادية والفكرية ، تكاد تنعدم فيصبحون كالهائمين على وجوههم : لا حافز لديهم للعمل الايجابي ولا دافع للمقاومة السلبيّة . والوعي الرضي ، الوعي المتجانس المطابق لنفسه أو الذي لا يفصله شيء عن نفسه ولا يخرج من ذاته هو كتلة صلدة كالحجارة لا يفكر ولا ينفعل . وبالعكس ، إن تراجيديا الوعي هي مصدر الانجاز في الواقع ، ومرجل الحضارة . والتناقض في الوعي بما يحمله من قلق على الوجود وتوتر وتوجس ، هو طاقة الفعل وحافز الابداع .

إن إعادة قراءة أزمة الثقافة العربية على ضوء هذا التصور التراجيدي الملحمي الذي يبني مصالحة الوعي لنفسه على أساس قبوله بتمزقه وتناقضاته ، يعيد تنظيم المجال الذاتي لهذا الوعي وترتيب عناصره وإمكاناته وغاياته واستراتيجياته بحيث يصبح تجاوز الأزمة مكتوباً هو نفسه في عملية تجاوز الوعي لذاته ، وتخارجه من تناقضاته وتحقيقه لانجازاته العملية . إذ في اللحظة التي يصبح فيها تناقض الوعي مبرراً لوجوده ومحركاً لفاعليته ، تزول فكرة الأزمة من تلقاء ذاتها ، ويحل محلها مفهوم الصراع الذاتي والتناقض البناء . وفي الحال تنتفي الحاجة إلى إنكار الذات كما تنتفي الحاجة إلى رفض الآخر لتبرز حتمية المعاينة للذات والالتحام بها كقدرة على الاحتمال ، وقاعدة للانطلاق ولرد التحدي التاريخي ، فتصبح بمثابة البطل الملحمي الذي يجد في فعله وتناقض مصيره غايته ومعناه . وفي الحال أيضاً ينتفي الوعي المنقاد بالأزمة والمنفعل بها ، حتى لا يبقى إلا الوعي المجابه للواقع والمتصدي لنفسه . وبذلك تنفتح آفاق جديدة للتعامل السلمي بين أطراف هذا الوعي وتياراته وتلتم الشظايا المتطايرة فيه لتكوين قطبي شد وجذب وتوازن .

ففي هذه القراءة الجديدة وعلى ضوئها تنصهر أزمة الثقافة العربية ، لتعيد صياغة إشكالياتها على أسس جديدة تحررها من أسرها الذاتي ، أسر مخاوفها الشخصية ، وأسر تخبطها في اشكاليات مأساوية هي التي صنعتها لنفسها بمحض إرادتها . فما كان يظهر للوعي المنقسم ، في شقيه الحداثي والتقليدي معاً ، بمثابة مأزق تاريخي وحائط مبكى ، يصبح من جديد فرصة تاريخية لتجديد الممارسة وتحويل الواقع وتنشيط الابداع . وما كان يظهر للوعي المعذب والمستلب سقوطاً في الهاوية وخطيئة أصلية مصدرها التفاوت بين ثقافة الماضي ومتطلبات العصر ، يصبح مصدراً لاخصاب الفكر وتسعير حركته وقدراته ، أي مجالاً للخلق وشرط للتخطي التاريخي والحضاري ، ويعطي لهذا الوعي وجهة ورسالة وغاية .

فالذي يميز الوعي التراجيدي المتصالح عن الوعي المعذب والمنقسم ،

أي الذي يميز أيضاً الملحمة التاريخية عن المناحة اليومية ، هو موقف أولي من الحدث والواقع والذات . موقف يتسامى عند الأول ، ويتجاوز شرطه الظرفي لينظر بعين التاريخ وعين المصير ، فيستوعب الخسران ويوظفه في رسالة أو قضية او أسطورة تحملهما معاً ، وموقف يهبط عند الثاني إلى درجة المخاوف البدائية الأولى والأحزان ، فيدرك الخسران كنهاية للتاريخ .

فبسبب خوفه من الموت وهربه من التضحية ، يقع الوعي المعذب هو نفسه ضحية له . وبسبب تصعيده له وقبوله بالتضحية واستعداده لخوض الامتحان ، تصبح الخسارة عند البطل الملحمي معاناة ذاتية وقدرة على التواصل وشرطاً للانتصار . فبقدر ما يرفض الأول قدره ويخاف منه تخور عزيمته وينهار ، وبقدر ما يقبل الثاني مصيره ويسير به ، تتفتح ذاته وتتسع لكل المتناقضات وتقوى ارادته ، بل يتحول الى ارادة مطلقة لها قوة المثال الأعلى وشرف المجابهة وحافز العقيدة والايمان . أي يتحول إلى قيمة في ذاتها ورمز .

وبهذا يتسامى البطل التراجيدي على غيره من ممثلي المسرحيات وأبطال الروايات الذين يخضعون لرغباتهم الذاتية ويتخبطون فيها ، ولا تنبع مصداقية شخصياتهم إلا بقدر ما يعكسون فيها هشاشة الوجود الفردي التي تصنع أيضاً أصالته . لذلك بقدر ما كان البطل التراجيدي رمزاً للسمو الأخلاقي ومصارعة الآلهة ، أي منبعاً للأخلاق التي توجه المجتمع وتعيد تركيبه على نورها ، بقدر ما أصبح أشخاص الرواية من أبناء الأرض ومخلوقاتها . فقيمة الأول ومصداقيته تنبع مما يحث عليه من قوة الشكيمة والتضحية والكرم المطلق ، بينما لا قيمة لأشخاص الرواية إلا بما يعبرون عنه ويعكسونه من وجود بشري في ضعفه وتبادله ونزاعاته ومحدوديته ، أي بما يشخصونه من الواقع . إن البطل الملحمي إذ يقبل التناقض ، يجعل من هذا القبول مصدر تحد وإنجاز ويخلق المعنى والمعاني. بينما في رفضه للتناقض ، وسعيه للتخلص منه كشرط لحفظ التوازن في الحياة اليومية ، لا يعيش بطل الرواية إلا من استهلاك المعنى واستنفاده . فالأول يترجم إرادة الخلق التاريخي والتحول العام الذي تبثه الاسطورة ، ويسعى إلى إخضاع

المجتمع لهذه الارادة ، في حين يبقى بطل الرواية الترجمة اليومية لمجتمع يعيش على نقد المثال التاريخي ومدافعته والاقتصاص منه . فمنطق الملحمة التاريخية هو منطق الأخلاق والمثل والرسالات ، ومنطق الرواية هو منطق النزاعات الفردية والمنافسات والرغائب والأحقاد .

لكن هل يكفي الوعي الذاتي بحقيقة الأزمة حتى يتحول الشعور المأساوي المعذب والشقي إلى شعور فاجعي يوحد في صرامته وإبائه وشجاعته ورباطة جأشه الوعي العربي كما توحد الكوارث الكبرى الجماعات ؟

الوعي الذاتي هو الخطوة الأولى التي تخلق الخروج من التدمير الذاتي الناجم عن الانقياد الأعمى للواقع والانفعال به ، إلى الحل الذاتي القائم على رؤية حقيقة التناقض ، والقبول به لتخطيه . فهذا الوعي يبرز للعيان أن ما تعاني منه الثقافة العربية ، وما يعاني منه المجتمع العربي ليس أزمة عابرة ، وليس مأساة سطحية أو خلافات جزئية وإنما محنة تاريخية ، بمعنى إمتحان أيضاً ، تمد جذورها العميقة في تحول تاريخي وحضاري هائل وخطير لم تكن هي طرفاً فيه ، وقد نحاها عن مواقعها ، ودفعها عن محور دورانها ، ووضعها على هامش الحضارة . وليس هناك من رد على المحنة التارخية إلا بوعي فاجعي يسمو به ألمه إلى قمة الفعل الجليل وإلى مرتبة التضحية ، لا بوعي مأساوي قانط وحزين ينزل به إلى مستوى الهزيمة والانكفاء . من هنا يأخذ التحليل الواسع لجدل الحضارة والمدنية وجدل الثقافة والحضارة أهميته ومعناه . ومن هنا نقول للنائحين من جميع الأطراف ، أن منطقكم ونزاعاتكم الفكرية والأهداف التي ترمون إليها جميعاً لا تخدم إلا سعيكم للحفاظ على مواقفكم ، وتتجاهل عمق المحنة التي تعيشها الثقافة العربية . بل إن هذه التيارات المتباينة والمتنازعة وهي تتعيش من هذه المحنة وتتعيش عليها ، لا وظيفة لها إلا تخليد الأزمة وإعادة إنتاجها . فهم يرون الأزمة إجتماعية ونحن نراها محنة تاريخية ، وهم يعتقدون أن تجاوزها لا يتم إلا ببتر أحد أطراف الذات الممزقة ، ونحن نعتقد أن إدراك التناقض العميق ، ليس بين تيارات الفكر العينية والسطحية وإنما في صميم الوعي العربي

ذاته ، هو شرط تحويل النزاع إلى صراع وجدل عقلي ، يغني كلا الطرفين ، ويغني في الوقت نفسه الثقافة العربية ويخرجها من محنتها . فنحن وإن رفضنا الحلول المقدمة لمحنة الثقافة العربية لا نرى في إخماد هذا الصراع أي حل ، بل إن ما نقترحه ليس هو في الواقع إلا توفير الشروط الكفيلة بتعميق هذا الصراع وإخصابه وزيادة التفاعل بين أقطابه . فالطريق الثالث الوحيد هو الصراع داخل الوحدة ، لكن القبول بهذا التناقض والاعتراف به وتثمينه هو شرط تحقيق هذه الوحدة وشرط تحويل الاقتتال إلى صراع ، والنزاع الى مدافعة ومناظرة والمنهج السجالي إلى منهج موضوعي .

لذلك ندعو إلى فتح « مناطق حرة » في الثقافة . مناطق لا تتحكم فيها المصالح السياسية والايديولوجية ، ولا تحكمها مشاعر الحقد والضغينة وحب الذات والمصلحة الآنية والأنانية . ففي هذه المناطق الحرة أو المحررة من الثقافة يمكن أن يتحرر العقل وينمو الوعي الذاتي ، الوعي بالوحدة ، والوعي الذي يستطيع أن يستوعب في ذاته ، ودون مساومة ، التناقض العميق الذي يخترق الثقافة العربية في الشروط التاريخية الراهنة ويمزقها في الاختيار المحرج والذي لا فائدة فيه بين مطلب الذاتية الذي لا قوام لمجتمع بدونه ، وإنجاز مطلب المعاصرة الذي لا تاريخية لمجتمع ولا إستمرارية في غيابه . ذلك هو الطريق للخروج من إغتيال العقل إلى تحقيق الوعي ؛ أي من تخفيضه إلى مستوى أداة للنزاع الأيديولوجي ، إلى رفعه إلى مستوى الادراك الموضوعي والوعي المعرفي .

ولا يستدعي هذا الموقف تجديد رؤيتنا ومناهجنا وطريقة تفكيرنا لقضايا الثقافة العربية الراهنة اليوم فقط ، وإنما أيضاً إعادة تركيبها من أفق تاريخي يضعنا على مستوى صراع الحضارات ، ويجعل النزاعات الفكرية التي تجري أمامنا وكأنها مناحرات بين عقول فقدت سيطرتها على الواقع ورؤيتها له واستسلمت لنزوات الانفعال والدوران في فراغ التاريخ العربي المعاش ، الذي تستمد منه غذائها وتقيم عليه ملاءها . وهذا الموقف إذ يعيد البحث من دائرة القشور إلى الجذور ويكشفها ، يرد الأشياء والاوضاع الراهنة إلى نصابها ، ويرى الأمور في نسبيتها ، أي كأوضاع مؤقتة وزائلة .

ومن المدهش أننا ونحن نكشف البعد الفاجعي للمحنـة نجد أنفسنـا فوق النزاعات الدائرة ، ولا يبقى هناك مانع من القول بحل توحيدي وسليم لا نفصل فيه بين القديم والحديث ولا بين الأصالي والعصري ولا نقبل بالتخلي عن أي منهما . فعلى هذا المستوى من الطرح فقط نستطيع أن نخرج الفكر العربي من صراعاته المأساوية الصغيرة ، ونوجهه نحـو المشاكـل الكبرى ، وننـذره لمهمات تـاريخية ولمستقبـل جديـد ، تتحول أمـامهما ومن خـلالهـما شخصيات قصة المجتمع العربي الركيكة الراهنة الى أبطال ملحمة تاريخية ، موضوعها سيطرة الوعي العربي على نفسه وإدراكه لذاته ولطاقاته ، وتحفزه إلى إطـلاق نفسه في العـالم والانخـراط فيـه . عنـدئـذ نعبـر من « اغتيـال العقل » ، إلى تحرير الذات .

قائمة المصادر

1 ـ القطيعة التاريخية . نشر بعنوان « مفهوم التطور التاريخي ونهاية الفلسفة التاريخية الحديثة » ، مجلة الفكر العربي ، يوليو 1978 .

2 ـ « محمد عبده ومصير فلسفة الاصلاح » ، يونسكو 1983 .

3 ـ « المعركة الاجتماعية والاسلام » ، مجلة النهار العربي والدولي ، أغسطس 1979 .

4 ـ التحديث الثقافي ، نشر بالفرنسية في مجلة الشعوب المتوسطية ، ع 19 ، عام 1982 ، وظهرت ترجمته العربية في مجلة الفكر العربي المعاصر في نوفمبر 1982 ، وهي لجوزيف عبدالله .

5 ـ الوعي المنقسم ، نشر بعنوان « في أصول الوعي المنقسم » مجلة الكرمل ع 20/19 سنة 1986 .

الفهـــرس



برهان غليون

الوعي الذاتي

انهار عالم كامل من الوقائع والأحلاف والمسبقات والمفاهيم والمبادىء والأوهام . ولن يمكن الخروج الآن من هذه النكبة إلا بمراجعة فكرية جذرية للخطط والسياسات والمثل والعقائد والأفكار التي بلورت هذا الإخفاق وقادت اليه . ولا يمكن لممارسة جديدة أن تنشأ اليوم ما لم تستوعب دروس الماضي . ولن يتمكن النقد من القيام بدوره وتحديد أسباب الإخفاق وظروفه ما لم يضع نصب عينيه هدف تحقيق حركة جديدة وممارسة جديدة . وهذا يتطلب التزاماً اولياً بمبادىء ومثل لا يمكن ان يتجنب الانطلاق منها أي نقد جذري . فالتاريخ يخلق باستمرار وقائع جديدة ويعطي للمفاهيم ذاتها معاني جديدة وللحركة آفاقاً جديدة ، ويقتضي في كل منعطف تاريخي مراجعة جديدة للأفكار والممارسات ، إذ إن العالم العربي اليوم لا علاقة له بالعالم العربي منذ عشرين أو ثلاثين سنة وهو يحتفظ في الوقت ذاته بوقائع عميقة ، بمشكلات وتناقضات جوهرية لم تتغير أو لم تجد حلاً بعد . وهذا الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات متعددة ، يربط بينها هدف واحد وموضوع واحد : مراجعة الوعي العربي نفسه في ميدان محدد هو ميدان الثقافة . ولكن نقد الثقافة ، كما يظهر من خلال هذه الأبحاث ، لا يشكل إلا لحظة من لحظات النقد الاجتماعي ولا يتحقق إلا به .



المؤسسة العربية للدراسات والنشر
ARAB INSTITUTE FOR RESEARCH AND PUBLISHING
بيروت ، ساقية الجنزير ، بناية برج الكارلتون ، ص.ب : ٥٤٦٠-١١ ، العنوان البرقي : موكيالي ، هـ ٨٠٧٩٠٠/١ ، تلكس : LE/DIRKAY ٤٠٠٦٧
الغلاف : زهير أبو شايب